

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА

Въ предшестующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсенѣва, М. Артемѣва, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасѣва, С. С. Безобразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, Н. БуENOва, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Франка Гавена, (Америка), М. Георгіевскаго, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Л. А. Зандера, В. В. Звѣнцовскаго, отца А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепичина, С. Кавертца, (Америка) Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, И. Логовскаго, Ф. Лива (Базель), Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), Я. Меишницова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. М. Ремізова, Д. Ременко, Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, Е. Скобцовой, И. Смолича, В. Сперанскаго, И. Стратовова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Феодорова (†), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Энкерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), отца Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Гермонаха Іоанна).

— Адресъ редакціи и конторы: —
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 26-го номера: долл. 0,60.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 27.

АПРѢЛЬ 1931

№ 27.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

1. Прот. С. Булгаковъ. — Иуда Искаріотъ — Апостоль Пре- стр. датель (онончаніе) 3
2. Г. Федотовъ. — Трагедія древне-русской святости 43
3. С. Франкъ. — Достоевскій и кризисъ гуманизма (къ 50- лѣтію дня смерти Достоевскаго) 71
4. Н. Сарафановъ. — Открытое письмо В. В. Рудневу объ от- дѣленіи церкви отъ государства 79
5. Н о в ы я н н и г и: Л. Шестовъ. — Kroner. Von Kant bis Hegel и Die Selbstverwirklichung des Geistes; С. Троицкій Das Notbuch der russischen Christenheit; Н. Бердяевъ. — Асмус. Очерки истории диалектики в новой фило- софии 95

ИУДА ИСКАРИОТЪ — АПОСТОЛЪ ПРЕДАТЕЛЬ.

Часть вторая (догматическая).

Въ свангсльскомъ повѣствованіи объ Іудѣ рѣзко различаются два типа, синоптический и іоанновскій, представляющіе въ соединеніи своемъ явную антимію. У сикоптиковъ мы имѣемъ съ разными оттѣнками и подробностями разсказъ объ апостольствѣ Іуды и объ его предательствѣ, такъ, какъ эта исторія могла быть наблюдасма современниками или излагасма историкомъ. Эта ссть изложніе историко-прагматическое (хотя у Лк., единственнаго изъ синоптиковъ, который указываетъ, что въ Іуду вошелъ діаволь, ужъ намѣчается переходъ къ іоанновской іудологіи). Евангеліе же отъ Іоанна, которое вообще являеть преимущественно божественную сторону въ Богочеловѣкѣ, и историческія событія относительно Іуды излагаетъ въ свѣтѣ божественнаго предвѣдѣнія и предопредѣленія. Здѣсь исторія становится прозрачна для вѣчности, для которой нѣтъ развитія и стаковлекія, но есть лишь отъ вѣка предустановленное бытіе. Въ частности, при изложніи исторіи Іуды здѣсь показуется изначальное вѣдѣніе Христомъ Своего предателя (Іо. 13. 19), какъ и предустанов-

ленность предательства. Достаточно сопоставить в сѣ тексты Іо., относящіеся къ Іудѣ, чтобы увидѣть, съ какою поразительною исключительностью разрѣшается именно эта задача. Уже съ самаго начала здѣсь свидѣтельствуется въ общей формѣ: «но самъ Іисусъ не ввѣрялъ Себя имъ, потому что зналъ всѣхъ и не имѣлъ нужды, чтобы кто свидѣтельствовалъ о человѣкѣ, ибо Самъ зналъ, что въ человѣкѣ» (Іо. 2. 24-25), что и подтверждается при избраніи апостоловъ (особенно Наананаила). Далѣе въ связи съ рѣчью объ Евхаристіи говорится объ Іисусѣ: «ибо Іисусъ отъ начала зналъ, кто суть невѣрующіе и кто предастъ Его» (6. 61), а затѣмъ Іисусъ и прямо говоритъ (апостоламъ): «не двѣнадцать ли васъ избралъ Я? но одинъ изъ васъ діаволъ.» 1) «Это говорилъ Онъ объ Іудѣ Симоновѣ Искаріотѣ, ибо ссѣ хотѣлъ (имѣлъ — ἐμελλε) предать Его, будучи одинъ изъ двѣнадцати» (6. 70-71). Далѣе на Тайной всчери, при умовніи ногъ, которое у Іоанна является поводомъ для обличенія Іуды, говорится: «ибо зналъ Онъ предателя Своего, потому и сказалъ: не всѣ вы чисты» (13. 11). И далѣе, обращаясь къ ученикамъ, Іисусъ говоритъ: «если это знаете, блаженны вы, когда исполняете. Не о всѣхъ васъ говорю: Я знаю, которыхъ избралъ. Но да сбудется Писаніе: «ядущій со Мною хлѣбъ поднималъ на Меня пята свою» (Пс. 40. 10). Теперь сказываю вамъ, прже нежели сбылось, дабы, когда сбудется, вы повѣрили, что это Я» (13. 18-19). И, наконецъ, въ первосвященнической молитвѣ (Іо. 17. 12) также упоминается объ Іудѣ: «тѣхъ, которыхъ Ты далъ Миѣ, Я сохранилъ, и никто изъ нихъ не погибъ, кромѣ сына погибели, да сбудется писаніе» (Пс. 108,

1) Проф. Муретовъ διὰ βολας переводитъ: измѣнники, однако безъ достаточнаго основанія: «Діаволъ» означаетъ здѣсь, очевидно, того, кто станетъ орудіемъ діавола, въ кого онъ «войдетъ».

8, 17). Эта мысль о предустановленности предательства и гибели Иуды въ Писаніи, его обреченность, слагается уже въ цѣлую теологему въ Д. Ап. 1. 1-20, въ рѣчи ап. Петра предъ избраніемъ двѣнадцатаго апостола: «братія, надлежало исполниться тому, что въ Писаніи предрекъ Духъ Святый устами Давида объ Иудѣ, бывшемъ вождѣ тѣхъ, которые взяли Іисуса . . . Въ книгѣ Псалмовъ написано: «да будетъ дворъ его пустъ, и да не будетъ живущаго въ немъ», и «достоинство его да приметъ другой» (Пс. 68. 26; 108, 8). Тѣмъ самымъ устанавливается фактъ, что объ Иудѣ и объ его предательствѣ имѣется въ книгахъ пророчество, данное Духомъ Святымъ, и въ такомъ именно смыслѣ истолковываются — не безъ насилія надъ прямымъ ихъ смысломъ — указанные тексты псалмовъ. Можно сказать, что такимъ образомъ устанавливается относительно предателя нѣкій религіозный фатумъ, дѣйствующій *irresistibiliter*: Иуда является жертвой этой предустановленности къ гибели (*reprobatio*) (Такъ это и принимаетъ отецъ ученія о предестинаціи блаж. Августинъ (1)). Онъ призывается въ апостолы для того, чтобы стать предателемъ. Отсюда можно сдѣлать и обратное заключеніе: если бы онъ не былъ призванъ въ апостолы и вообще не былъ современникомъ Христа и въ Его окруженіи, то онъ не былъ бы и сыномъ гибели. Извѣстные тексты ап. Павла Рим. VIII-IX, если понять ихъ въ смыслѣ предопредѣленія, блѣднѣютъ предъ этимъ конкретнымъ свидѣтельствомъ объ обреченности Иуды, «да сбудется Писаніе».

1) De natura et gratia, P. L. t. XLIV, col. 250-1: quia vero Judam non suscitavit, nunquam dicendum est. Non potuit? Potuit ergo, sed noluit. Nam si voluisset, eadem etiam hac potestate fecisset, quia et Filius quos vult vivificat (Cp. Petri Lombardi, 1. Sent. dist. 43, c. 5; P. L. t. CXCII col. 640). При этомъ въ другомъ мѣстѣ: Quis dubitaverit Judas Christum, si voluisset non utique tradidisset, et Petrus, si voluisset quod ter Dominum non negasset (Lib. de Unit. Eccl., 9, 23)

И эта актиномія человѣческой судьбы, которая слагается изъ человѣческой свободы и божественнаго промысленія, предѣльно обостряется въ словахъ самого Христа: «не двѣнадцать ли Я васъ избралъ? но одинъ изъ васъ діаволъ». Сердцевѣдецъ изъ всего человѣчества избралъ въ числѣ двѣнадцати «діавола». Почему же и зачѣмъ Онъ его избралъ? и есть ли обреченный діаволу—апостолъ? и развѣ, съ другой стороны, является самъ Іуда отвѣтственнымъ за это избраніе?

Эти вопросы поставлены человѣческой мысли самимъ Евангелиемъ. Проблема Іуды есть настоящій *crux theologiae*. Проблематика предопредѣленія, которая обычно разсматривается въ богословіи отвѣтственно, страннымъ образомъ проходитъ мимо этого факта, а въ немъ вопросъ поставленъ въ обнаженной остротѣ и въ предѣльной сгущенности. Ни Кальвинъ (1), ни Янсеній, страннымъ образомъ, не поражались исторіей Іуды и не останавливались на ней во всемъ принципіальномъ значеніи для ихъ богословія. (съ ученіемъ о предестинаціи и респобаціи). Надлѣжитъ, прежде всего, во всю ширь развернуть проблему: Іуда попалъ не на свое мѣсто, оказался воплощеннымъ противорѣчіемъ и недоразумѣніемъ: апостолъ-предатель! Но почему же могъ оказаться среди избранныхъ и призванныхъ Христомъ апостоловъ предатель? Было ли это слѣдствіемъ ошибки въ избраніи или же актомъ преднамѣреннымъ? Первое исключается всесвѣдѣніемъ Божиимъ. Мы же можемъ приписать Сердцевѣдцу такой ошибки, которая не соотвѣтствовала бы даже естественной, человѣческой мудрости и проницательности. Но, помимо кощунственности

1) Кальвинъ только упоминаетъ Іуду мимоходомъ, совершенно не останавливаясь на немъ: *Institutio christianae religionis* (1559), lib. III. cap. XXVII (*Corp. reformationum*, vol. XXX. *Brunsvigae* 1864, col. 693).

самой этой мысли о возможности ошибки, она исключена прямымъ и настойчивымъ свидѣтельствомъ Евангелія отъ Іоанна: Іисусъ вѣдалъ Своего предателя и, вѣдая, избралъ сго. Однако эта послѣдняя мысль всдетъ насъ въ новую апорію: если Іуда былъ завѣдомо избранъ для предательства, да «сбудется писаніе», для исполненія плана спасенія, то онъ является безотвѣтной жертвой этого избранія. «Издѣліе снажетъ ли сдѣлавшему его: зачѣмъ ты меня такъ сдѣлалъ? Не властенъ ли горшечникъ надъ глиной, чтобы изъ той же смѣси сдѣлать сосудъ для почстнаго употребленія, а другой для низкаго?» (Римл. 10. 20-21). Но тогда, конечно, нѣтъ предателя, для котораго обычно находится столько обличеній, а остается лишь предательство, необходимое въ предустановленной цѣли событій. Божіе всевѣдѣніе и всемогущество какъ бы спорятъ здѣсь съ Божіею мудростью и благостью, и получается безысходная апорія, подобная той, которая раскрывается въ священной трагедіи Іова: Богъ какъ будто здѣсь или не все видитъ и не все знаетъ, или же не все можетъ и не все хочетъ, и Божій промыселъ о мірѣ закрывается непроницаемымъ понрываломъ фатума (мойры), который, по античному разумѣнію, царитъ не только надъ чловѣкомъ, но и самими богами (онъ разъясняется только въ прологѣ и эпилогѣ книги Іова). Въ проблемѣ Іуды ставится вопросъ о божественномъ промыслѣ въ мірѣ и чловѣкѣ. *Какъ* Богъ промышляетъ о мірѣ, каковы общія основанія этого промышленія, хотя бы оно и оставалось закрыто для насъ въ путяхъ своихъ? Хотя въ богословскихъ руководствахъ имѣется цѣлый отдѣлъ о промыслѣ Божіемъ, которымъ Богъ сохраняетъ міръ и управляетъ имъ, тѣмъ не менѣе самое существо сго остается безъ разсмотрѣнія. Въ зап. богословіи, начиная съ блаж. Августина, общій вопросъ о промыслѣ

разсматривается лишь въ одномъ изъ частныхъ примѣненій, именно въ ученіи о благодати и спасеніи. Въ борьбѣ съ яезаганствомъ и затѣмъ съ массиліанствомъ, Августинъ является истиннымъ родоначальникомъ ученія о яредопредѣленіи, которое яолучило затѣмъ такое развитіе въ католическомъ богословіи и въ рсформациі. Это было связано съ отрицаніемъ свободы воли, которая у яадшаго челоѣка выражается въ склонности къ грѣху, и благодать спасаетъ определенное число предызбранныхъ изъ всей *massa perditionis* иѣкоторымъ божественнымъ насиліемъ, исотвратимо и испрсодолимо. Эта мысль наложила свою ясчать на католическое богословіе въ томизмѣ, который принялъ основную августиновскую идею о предояредѣяспіи ко спасенію, хотя и остановился въ перѣшительности яередѣ яредопредѣленіемъ къ осужденію(1), и въ первомъ смыслѣ сдѣлано было яостановленіе Тридентскаго собора(2). У Янсена (XVII в.) изложеніе ученія Августина(3) яриняло настолько рѣзкое выраженіе въ духѣ предестіанизма, что вызвало осужденіе папы Иннокентія X (1653) (4). Наяпротивъ, въ моллинизмѣ (ученіе исяап. іезуита Molina и его школы) мы имѣемъ яояытку освободиться отъ односторонностей томизма. Въ рсформатствѣ идея яредопредѣленія яолучила радикальное выраженіе въ ученіи Кальвина. Богъ предѣчно предояредѣлялъ однихъ ко спасенію, другихъ къ яогибелли. Принимать первое и от- всргать второе онъ считалъ «дѣтскимъ». Паденіе яерваго челоѣка, яослѣ котораго онъ яотерялъ свою свободу, также было результатомъ воли Божіей. Единственное основаніе и объясненіе для этого заключается въ всрховной волѣ Божіей,

1) Ученіе, о предопредѣленіи Оомы Аквинскаго излагается имъ въ *Summa theologiae*, qu. XXIII.

2) Denzingeri *Enchiridion* 805, стр. 273.

3) *Jansenius*. *Augustinus* vol. 1-III.

4) Denzinger. 1092-1096, стр. 341.

абсолютной и требующей къ себѣ пренлоненія. Все въ мірѣ и въ человѣческой жизни, и въ паденіи, и въ отверженіи, происходитъ во славу Божию, предъ ноторой должно пренлониться твореніе. Ученіе Кальвина въ этомъ въ поразительной степени приближается къ Исламу: трансцендентный Аллахъ повелѣваетъ во славу Свою дрожащей твари. Ученіе Кальвина, принятое въ реформатствѣ и пуританизмѣ, было осуждено и на западѣ (на Триденскомъ соборѣ)(1) и на востокѣ, ноторый, впрочемъ, до сихъ поръ ждетъ еще самостоятельнаго богословскаго самоопредѣленія по этому вопросу, потому что догматическіе споры о свободѣ и предопредѣленіи прошли въ значительной степени мимо него(2).

Тѣмъ не менѣе, повторяемъ, въ западномъ богословіи вопросъ стоитъ не объ общемъ отношеніи Бога къ міру и къ человѣку, но лишь о благодати, т. е. не о промыслѣ, а о спасеніи, ноторое, нонечно, представляетъ собой лишь одно изъ проявленій промысла Божіа, но его не исчерпываетъ. Однако, это частное ученіе предполагаетъ въ качествѣ предпосылки и это общее соотношеніе, хотя послѣднее и никогда не дѣлалось предметомъ нарочитаго разсмотрѣнія. Эту предпосылку можно вывести за скобки, какъ общую для всѣхъ ученій: августинизма, томизма, яansenизма, кальвинизма и даже молинизма. Она состоитъ въ такомъ пониманіи отношенія Бога къ міру, при которомъ Богъ остается трансцендентнымъ, дѣйствуетъ на него извнѣ, какъ на объектъ, во свидѣтельство величества Божія. Согласно этому міръ есть вещь въ рунахъ божье-

1) Denzinger, 827, стр. 279.

2) Мы имѣемъ опредѣленіе Іерусалимскаго собора 1672, вошедшее въ Посланіе восточныхъ патріарховъ (гл. 4). Направленное противъ кальвинизма, оно отличается вообще эклектизмомъ и въ общемъ воспроизводитъ католическое ученіе о *praedestinatio ad gloriam* и *reprobatio post praevisa merita*.

ственного мастера, такъ же какъ и человѣческая душа. Вся активность и вся свобода остается на сторонѣ Бога, а вся пассивность и пластичность на сторонѣ міра, который не имѣетъ свободы въ себѣ, вообще своей собственной активности, какъ и способности сопротивленія. Но эта трансцендентность Бога міру послѣдовательно отнюдь не выдерживается, потому что Богъ поставляется въ одну логическую плоскость съ міромъ во в р е м е н и, въ качествѣ предшествующей причины, откуда и самое понятіе п р е д о п р е д ѣ л е н і я. Нужды нѣтъ, что сопоставляются несоизмѣримыя между собою величины: Богъ и міръ. Тѣмъ не менѣе соотношеніе между ними опредѣляется такъ, что Богъ своею волю въ качествѣ п е р в о й причины опредѣляетъ пути міра, заводитъ его механизмъ. Тѣмъ самымъ Богъ входитъ во в р е м е н н о е бытіе, въ міровой процессъ, какъ опредѣляющій его агентъ. Получается противорѣчіе между сверхмірной трансцендентностью Бога и этимъ Его космолизмомъ. Съ другой стороны, — и въ этомъ новое противорѣчіе, — здѣсь устанавливается совершенная виѣбожественность міра и виѣмѣрность Бога, такъ что дѣйствіе Бога въ мірѣ понимается какъ сверхприродное или «благодатное» вхожденіе въ него божественныхъ силъ и божественной жизни. Это еще соотвѣтствуетъ благодати, которая есть, дѣйствительно, божественное, сверхприродное начало въ природѣ, сверхтварное въ твари. Но этимъ вовсе не опредѣляется общее отношеніе Бога къ міру, выражающееся въ промыслѣннѣи Бога о мірѣ, потому что оно включаетъ въ себя не только благодатное въ собственномъ смыслѣ, т.-е. сверхприродное дѣйствіе Бога въ мірѣ, но и общее Его дѣйствіе въ немъ, «сохраненіе и управленіе» имъ (то, что называется иногда п р и р о д н а я благодать, *gratia naturalis*, — конечно, очень многозначное понятіе, которое само по себѣ должно бы

побудить къ совершенному пересмотру всего ученія о благодати).

Какъ предметъ промысла Божія, міръ не есть только вещь или объектъ въ рукахъ Божіихъ, — онъ имѣетъ свое собственное бытіе, данное ему Богомъ при сотвореніи, свою собственную природу, свою собственную жизнь. И въ то же время эта тварная природа не остается внѣ Бога, потому что онтологически внѣбожественнаго бытія вообще не существуетъ. Міръ пребываетъ въ Богѣ, хотя и не есть Богъ, и отношеніе Бога къ міру въ промыслѣ Божіемъ опредѣляется не какъ одностороннее дѣйствіе Бога на внѣ Его лежащій и Ему чуждый міръ, но какъ **в з а и м о д ѣ й с т в і е** Творца съ твореніемъ. Для этого взаимодействующія стороны должны обладать, прежде всего, собственной реальностью и самобытностью, а вмѣстѣ и взаимной связанностью и обусловленностью, которыя однако совершенно отсутствуютъ въ предестинаціонизмѣ всѣхъ оттѣнковъ. Для того, чтобы стать самобытнымъ, міръ долженъ быть божественнымъ въ своей положительной основѣ. Онъ и является имъ, поскольку міръ есть тварная Софія, полнота божественныхъ идей — силъ, которыя, будучи погружены въ небытіе въ божественномъ актѣ творенія, пріобрѣли для себя инобытіе въ мірѣ. Единая Софія и единый божественный міръ существуетъ и въ Богѣ, и въ твореніи, хотя и по разному: предвѣчно и во времени, абсолютно и относительно (тварно). Софійность міра есть божественность его основы, тварность его есть относительность и ограниченность ея существованія. Благодаря божественности своей основы, міръ сохраняетъ самобытность въ очахъ Божіихъ, хотя и сотворенъ изъ ничего; благодаря тварности онъ сохраняетъ самостоятельность своего бытія также въ очахъ Божіихъ. Богъ далъ міру при сотвореніи подлинную **р е а л ь н о с т ь**, которая по-

ложена Имъ на вѣки и для самаго Творца. Силою этой божественной реальности, какъ и силою этого непреодолимаго различія, міръ существуетъ и для себя, и для Бога, и отношеніе между ними можетъ быть только въ порядкѣ взаимодействія, какъ бы оно ни было глубоко, интимно и всесторонне, вплоть до соединенія двухъ природъ, Божественной и тварной, и обоженія человѣчества во Христѣ и Церкви. Для того, чтобы взаимодействие это было полнымъ, необходимо, помимо реальности обоихъ сторонъ, еще ихъ подобіе или соответствіе. Богъ сотворилъ въ человѣкѣ Свой собственный образъ во всей реальности его, далъ ему жизнь, сдѣлавъ его для себя другимъ (другомъ). Но въ то же время этотъ тварный міръ не способенъ къ самостоятельной внѣбожественной жизни, онъ содержится въ рукѣ Божіей, и при всей самобытности своей, онъ не можетъ отпасть отъ Бога, сохранивъ полноту своего бытія. Діаволь соблазнилъ прародителей къ такому отпаденію отъ Бога и къ самозаконности міра («будете, какъ боги», «Адамъ сталъ какъ одинъ изъ Насъ». Быт. 3, 4. 22) и міръ болѣзнуетъ и страждетъ въ этомъ отпаденіи, онъ нуждается въ искупленіи и возстановленіи, которое и дано черезъ Христа. Поэтому міръ не можетъ быть оставленъ внѣ промысла Божьяго, на свое собственное изволеніе, Богъ помогаетъ міру становиться самимъ собой, вмѣстивъ всю божественную полноту, и вершина этого взаимодействія Бога съ міромъ, «экономія» нашего спасенія, есть боговоплощеніе. Богъ непрестанно воздѣйствуетъ на міръ, однако никогда не превращая его только въ объектъ или вещь не обезличивая и не лишая его собственной жизни, изначально въ твореніи на вѣки ему данной всемогуществомъ Божіимъ. Сотворивъ міръ во всемогуществѣ, Богъ вольно Себя тѣмъ самымъ ограничилъ, вступивъ на путь взаимодействія съ

міромъ. Пути Божіи въ мірѣ, не переставая быть безошибочнымъ осуществленіемъ благодати и мудрости Божіей, суть уже пути не творенія, но промышленія, т.-е. взаимодействія, которое есть образъ любви Божіей къ творенію. Богъ осуществляетъ свои цѣли уже не помимо творенія, но съ нимъ самимъ, щадя его тварную свободу и признавая его тварную самобытность. Богъ-Промыслитель есть Богъ исторіи, живущій вмѣстѣ съ міромъ. Эта совмѣстная жизнь Бога съ міромъ предѣльную ясность получаетъ въ событіяхъ боговоплощенія: рождества Христова, Его жизни, смерти и воскресенія, вознесенія и одесную Бога сидѣнія, второго и славнаго Его прішествія.

Говоря это, мы не ввергаемъ Бога въ міровой процессъ и не вносимъ исторію или развитіе въ жизнь самого Божества, которое абсолютно, неизмѣнно, всеблаженно, вѣчно. Этой вѣчности и абсолютности Божества не измѣняетъ и не упраздняетъ твореніе міра. Однако, здѣсь мы имѣемъ предѣлъ человѣческаго постиженія Бога, который и отмѣчается антиноміей. Богъ въ себѣ и Богъ, какъ Творецъ, суть антиномическія опредѣленія, которыя, будучи логически несовмѣстимы, однако, образуютъ тожество, причемъ оба члена антиноміи равно необходимы при опредѣленіи отношенія Бога къ міру: еслибы Богъ былъ только Творцомъ, не имѣющимъ собственной абсолютной жизни, то Онъ не отличался бы отъ міра (пантеизмъ, тео-космизмъ) еслибы Богъ не былъ Творцомъ, т. е., не раскрывалъ божественной жизни въ становленіи, въ относителномъ, Его абсолютность была бы ограничена самою собою. Богъ долженъ ради абсолютности своей дать мѣсто и относительности, т.-е. міру. Богъ самъ не становится въ мірѣ, но міръ становится въ Богѣ, — происходитъ генезисъ относительнаго въ абсолютномъ. Богъ въ вѣчности Своей объемлетъ въ единомъ сверхвременномъ актѣ всю

полноту бытія, съ его пространственностью и временностью. Здѣсь нѣтъ прошлаго, настоящаго и будущаго, здѣсь нѣтъ даже самого творенія, канъ возникновенія, ибо въ вѣчности Божіей и міръ вѣченъ, здѣсь нѣтъ даже боговоплощенія, накъ историческаго событія, ибо Богъ вѣчный въ неизмѣнности своей объемлетъ и боговоплощеніе. Здѣсь все міровое бытіе сливается въ точку. Въ вѣчности Божіей нѣтъ времени, нѣтъ міра, нѣтъ творенія, нѣтъ боговоплощенія, нѣтъ послѣдняго свершенія, ибо все ею въ яредвѣчномъ актѣ объемлется. Въ жизни же Божіей съ міромъ, въ твореніи и промышленіи о немъ, во взаимодѣйствіи съ нимъ, это все существуетъ силою божественной реальности. Міръ положенный Богомъ въ небытіи, возникшій изъ ничего, имѣетъ реальность несокрушимую и непреодолимую даже для самого Бога, который не раскаивается въ дѣлахъ Своихъ и не дѣлаетъ не-сущимъ сотвореннаго изъ не-сущаго, не возвращаетъ въ ничтожество ничего изъ сотвореннаго Имъ. Потому каждый человѣкъ и все твореніе реальны реальностью Божіей и въ этомъ смыслѣ равнореальны Богу. Но въ то же время реальность міра и человѣка не является закрытой и непроницаемой для Бога, ее сотворившаго по собственному образу. Напротивъ, эта проницаемость творенія для Творца является путемъ къ его собственному осуществленію, а *realibus ad realiora*, нъ обоженію твари. Но оно совершается при сохраненіи реальности твари, безъ насилія надъ нею. Поэтому божественное, благодатное воздѣйствіе при всей сверхприродности своей имѣетъ для себя условіе и границу въ самобытности твари, которая можетъ закрываться или открываться благодатному воздѣйствію. Человѣкъ созданъ Богомъ для Бога, для причастности Божественной жизни, но онъ созданъ въ себѣ и для себя. Свобода творенія въ его самобытности нерушима для Бога. Отсюда

и возникает мировой и исторический процесс, — становления мира самим собой, его полного осознания(1). Может возникнуть вопрос: не получается ли при таком понимании полнѣйший индетерминизмъ, при которомъ міръ можетъ принять путь развитія, совершенно противоположный путямъ Божиимъ и божественному смотрѣнію? На этотъ вопросъ слѣдуетъ отвѣтить рѣшительнымъ отрицаніемъ. Міру, при всей его самобытности и свободѣ, свойственна общая божественная детерминированность, какъ внутренній законъ и онтологическая норма его бытія, и это есть *софійность міра*. Онъ самобытенъ, но не самозаконенъ, ибо онъ есть твореніе. Самобытность и реальность міра относится лишь къ обладанію природой, данною Творцемъ, вложенною въ твореніе, въ пустоту его собственного ничтожества. Твореніе и въ немъ человѣкъ сами себѣ да ны и, конечно, заданы. Отсутствіе всякой данности, полная актуальность самополаганія присуща лишь жизни св. Троицы. Тварная же и человѣческая свобода не абсолютна, ея актуальность относится лишь къ образу осуществленія данности, пути же и предѣлы ея этою данностью предопредѣлены, и эта преддетерминированность творенія опредѣляетъ тѣмъ, что «будетъ Богъ всяческая во всѣхъ». Сатана, обманывая прародителей иллюзіей — «стать какъ боги», увлекаетъ ихъ живой идеей своего собственного, не Божьяго міра, абсолютнаго акта изъ себя, своей собственной, не по образу Божию существующей чело-вѣчности. Но это есть обманъ и самообманъ для чело-вѣка: свобода и творчество для него опредѣлены его софійностью. Свободно онъ осуществляетъ или не осуществляетъ эту свою реальность. Сво-

1) Отрицаніе этой мысли содержится въ сужденіи бл. Августина, что судъ надъ міромъ на основаніи предвидѣнія и предопредѣленія Божія могъ бы наступить уже въ началѣ исторіи, не ожидая ея конца.

бода есть *модусъ данности*, но не самотворческій актъ. На такую претензію твари «стать, какъ боги» онтологія даетъ лишь одинъ отвѣтъ: *ex nihilo nihil fit*. Но и свобода модальная или тварная въ обладаніи данностью, жизни въ ней, все же есть въ извѣстномъ смыслѣ самотворчество, жизненное самоопредѣленіе. Это единство свободы и данности — заданности (необходимости) выражаетъ природу личности. Данностью для человѣка является въ извѣстномъ смыслѣ и его собственная индивидуальность, тотъ софійный лучъ изъ плеромы небеснаго человѣчества, который составляетъ предвѣчную его основу. Въ онтологической, софійной основѣ въ Богѣ каждый человѣкъ принадлежитъ вѣчности Божіей, — какъ говорится въ *Бытіи*, 2. 7: «вдунулъ Богъ» изъ Себя дыханіе жизни въ человѣка. Но въ своемъ природномъ бытіи человѣкъ при сотвореніи своемъ получаетъ себя какъ данность, какъ свою собственную природу, которая для него является основой жизни и вмѣстѣ съ тѣмъ заданностью. Однако въ этой самоданности человѣка содержится и свободное обладаніе ею. Своеобразное соединеніе акта и фанта, самотворчества и данности, именно мы и имѣемъ въ л и ч н о с т и духовнаго существа, — человѣка и ангела. Личность является носительницей свободы. Божественная свобода, которая находится по ту сторону необходимости (и въ этомъ смыслѣ не можетъ даже называться свободой въ смыслѣ соотносительности съ необходимостью), всю свою жизнь осуществляетъ л и ч н о , въ тріипостасномъ актѣ св. Троицы, Ея тройственномъ самоположеніи. Напротивъ, тварная свобода есть лишь модальность бытія для себя данности. Тварное ничто, изъ котораго все сотворено, само въ себѣ пусто, оно не содержитъ въ себѣ ничего творческаго, поэтому это ничто (*ούχόν*) и не можетъ само себя вызывать къ бытію, но нуждается для того въ творче-

скомъ актѣ Божества. Однако это ничто, оказывается тѣмъ нулемъ, который получаетъ бытіе при единицѣ, ее множа, и этой единицей являются софійныя сѣмена бытія, всѣваемыя Богомъ. Наряду съ своимъ божественнымъ, у Бога бытіемъ въ Премудрости Божіей, они получаютъ бытіе для себя, въ тварномъ мірѣ и тварной свободѣ. Ничто оказывается здѣсь началомъ тварной свободы и творчества въ человѣкѣ, которое имѣетъ темой и предметомъ осуществить себя въ своемъ софійномъ образѣ. (1) Но такая свобода, хотя онтологически она относится лишь къ модальности, получаетъ всю тварную реальность. Она содержитъ въ себѣ возможность противленія и косности, грѣховнаго противоборства, но она является и основой самобытности, реальности тварнаго міра, тварной Софіи, которая безъ этого ничѣмъ бы не отличалась отъ Софій божественной. Эта модальность и составляетъ то, что называется у д о б о п р е в р а т н о с т ь ю твари,—возможность ея паденія и возстанія. Модальность свободы, какъ удобопревратность, содержитъ въ себѣ и возможность своего преодоленія, освобожденія отъ этой тварной свободы, выходъ за нее, по ту сторону ея, къ образу Божію. Такъ, св. ангелы, пройдя испытаніе въ свободѣ, утвердились въ добрѣ, и утратили свою удобопревратность (многіе думаютъ, что то же произошло и съ демонами, утвердившимися въ злѣ). Это же имѣетъ мѣсто и относительно святыхъ Божіихъ человѣковъ, какъ и всего спасеннаго человѣчества въ царствѣ славы, такъ что въ извѣстномъ смыслѣ и спасеніе есть преодоленіе свободы, какъ удобопревратности. Тѣмъ не менѣе тварная свобода для всѣхъ духовныхъ существъ, для ангеловъ и для человѣковъ, а въ лицѣ ихъ и для міра, есть единственный и неизбѣжный

1) Ср. мой *Свѣтъ Невечерній*, отдѣлъ: Тварное Ничто.

образъ ихъ бытія, какъ и самого сотворенія міра, — не въ его основаніяхъ, ноторыя положены Богомъ, но въ полнотѣ славы, которая осуществляется при участіи тварной свободы. Она и есть участіе человѣка въ своемъ собственномъ самосотвореніи, хотя и по данному ему образу и подобію.

Эту свободу мы познаемъ въ себѣ и въ другихъ во временномъ, эмпирическомъ бытіи. Однако исчерпывается ли имъ наша свобода и это наше самоопредѣленіе? Начинается ли наша жизнь отъ пустого, для всѣхъ равнаго мѣста или же она нустится изъ нѣкоего метаэмпирическаго норня? Не находимъ ли мы въ себѣ внутрсняго самосвидѣтельства нѣкоей индивидуальной окачествованности, ноторой мы различаемся между собою и ноторую мы раснрываемъ въ нашей жизни?

Одной изъ замѣчательнѣйшихъ интуицій Шопенгауера (въ его Проблемахъ этики) является ученіе объ интеллигибельномъ харантерѣ человѣна, ноторый лежитъ въ основѣ его эмпирическаго харантера и есть изначальное порожденіе носмической воли, принудительно его ведущей. Онъ дѣлалъ изъ этой мысли, въ угоду своей метафизикѣ воли, преувеличенные выводы отрицанія реальности эмпирической свободы въ смыслѣ при онтологическаго детерминизма, граничащаго съ фатализмомъ. Признаніе интеллигибельнаго характера вовсе не исключаетъ реальности эмпирической свободы въ его осуществленіи, но оно содержитъ въ себѣ въ высшей степени важную истину, именно что люди приходятъ въ міръ различно оначествованными, накъ это ставится внѣ всякаго сомнѣнія и всѣмъ содержаніемъ священной исторіи и ея планомъ. Чѣмъ же опредѣляется эта окачествованность? Во первыхъ, она связана съ индивидуальной идеей человѣна, его особымъ софійнымъ образомъ. Въ вѣчности Божіей вся полнота человѣ-

ческаго и ангельскаго міра, вся тварная Софія, зрится во всѣхъ ся лучахъ и іерархіяхъ, они и суть индивидуальныя образы творенія, тѣ сѣмена бытія, которыя въ насъ вложены. Это есть интеллигибельная данность и тема для каждой индивидуальности, а вмѣстѣ съ тѣмъ и основаніе для ея опредѣленнаго конкретнаго мѣста въ міровомъ бытіи, какъ и въ его пространствѣ и времени, въ его исторіи. Это соотвѣтствуетъ детерминированность творенія. Но при этомъ существуетъ еще и разница между твореніями Божиими, послушными Его велѣнію по отсутствію въ немъ свободы (весь до-человѣческій міръ) и существъ свободныхъ. Богъ ввѣряетъ Свои творческія идеи свободнымъ существамъ, не какъ вещамъ, но какъ бы въ ихъ распоряженіе, творитъ ихъ въ свободѣ тварной (отъ зтого «природа» въ своемъ родѣ гораздо совершеннѣе человѣка, адекватнѣе своей идсѣ, поскольку она не связана съ человѣкомъ и не несетъ вмѣстѣ съ нимъ бремя его свободы и его грѣха). И эта свобода, онтологическая привилегія тварнаго ничто, возникаетъ не послѣ сотворенія человѣка, но уже вмѣстѣ съ этимъ твореніемъ, на самой грани его. Въ этомъ смыслѣ должно сказать, что свободныя существа, ангелы и человѣки, какъ бы соучаствуютъ въ своемъ собственномъ твореніи, принимаютъ его своей свободой, и это участіе человѣка въ своемъ твореніи есть отсвѣтъ его богоподобія, образъ Божій въ немъ, пронизывающій и самое его возникновеніе, придающій ему актуальность. Для насъ совершенно закрыть теперь этотъ актъ метафизическаго нашего генезиса. Ибо, возникши къ бытію, мы не можемъ его увидѣть, какъ не можемъ посмотрѣть, что дѣлается въ комнатѣ, когда насъ тамъ нѣтъ, но мы кашупываемъ его мыслью и мы несемъ его анамнезисъ въ своемъ самосознаніи. Это есть сознаніе надвременности, несотворенности нашего я, которое есть, по вѣрной интуиціи

Фихте, актъ самополаганія въ свободѣ. Мы вмѣстѣ съ Богомъ произносимъ о себѣ я при нашемъ сотвореніи и тѣмъ говоримъ свое да въ отвѣтъ на Его творческое да б у д е т ъ (fiat). Но этого мало. Тварь не только говоритъ свое свободное да творческому зову Божию къ бытію, но она говоритъ его въ отвѣтъ на конкретное и опредѣленное индивидуальное призваніе. Не безкачественныя и лишь нумерически отличающіяся между собою я творить Богъ, но опредѣленныя личности. И твореніе Божіе совершается въ предстояніи я съ его свободой предъ самимъ собою въ божественномъ первообразѣ и въ принятіи имъ этого послѣдняго. Образъ этого принятія и вноситъ новую окачественность въ я, каковая связана уже не только съ характеромъ первообраза, но и съ его воспріятіемъ, съ личнымъ самостановленіемъ. Человѣкъ, какъ тварное существо, возникающее изъ ничего, не можетъ стать уже въ самомъ своемъ возникновеніи адекватнымъ своей идеѣ (хотя онъ не можетъ быть и совершенно чуждъ ей). Онъ можетъ по разному ее принять и сдѣлать своей, и въ этомъ разномъ пріятіи возникаютъ новыя возможности различій въ индивидуальномъ окачествованіи, новыя модальности. Природа индивидуальности опредѣляется тѣмъ, что ея идея составляетъ метафизическую собственность, и не можетъ повториться въ двухъ или многихъ носителяхъ, вообще не можетъ быть онтологическихъ двойниковъ. Но она же опредѣляется еще и тѣмъ, что могутъ быть большее или меньшее согласіе на самого себя, разная адекватность своей идеѣ. Но когда же имѣетъ мѣсто это самоопредѣленіе? Есть ли оно событіе во времени? Но развѣ въ немъ можно найти такую точку, которая предшествовала бы всякому времени? (Здѣсь мы упираемся въ космологическую антиномію Канта о времени). И не въ вѣчности ли? Но тогда мы дѣлаемъ тварь совѣчной

Творцу и тѣмъ снимаемъ различіе между ними. Однако есть между вѣчностью и временемъ грань (узрѣніе ея дано было философской интуиціи Шеллинга). Она принадлежитъ вѣчности, хотя и соприкасается тварности, но и не есть время, ибо послѣднее лишь за нею начинается. Это сверхъ-временность, которая уже предсодержитъ въ интегралѣ дифференціалъ времени; та сотворенная вѣчность, которая присуща тварному существу; та точка изъ которой время разворачивается и въ которую свивается. Въ этой сверхвременности весь человѣческій родъ во Адамѣ вызванъ къ бытію творческимъ актомъ Божиимъ, хотя онъ и получаетъ временное бытіе въ опредѣленные времена и сроки. Богъ предвѣчно зрѣтъ міръ въ единомъ вѣчномъ актѣ, и Богъ творитъ его въ единомъ сверхвременномъ актѣ вмѣстѣ съ временемъ. Эта идея сверхвременнаго самоопредѣленія человѣческой свободы, окачественности человѣка уже при самомъ его вступленіи во время, одинаково отличается и отъ Оригеновскаго предсуществованія душъ, и отъ теософскаго перевоплощенія. Первое связано съ Оригеновскимъ пониманіемъ сотворенія міра, какъ недолжнаго отпаденія отъ нѣкоего предшествующаго духовнаго состоянія чрезъ погруженіе въ тѣлесность. Здѣсь время бытія міра продолжается за предѣлы его сотворенія, и можно говорить въ точномъ смыслѣ о предсуществованіи душъ во времени ранѣе ихъ воплощенія, между тѣмъ какъ въ развиваемомъ нами ученіи нѣтъ ни р а н ѣ е, ни п р е д ѣ . Ученіе же о перевоплощеніи просто растягиваетъ міровое время за предѣлы міра и считаетъ возможнымъ объединить въ одно общее теченіе времени то, что происходитъ въ этой жизни, и за предѣлами ея. Оно пытается при этомъ дать отвѣтъ на тотъ же вопросъ, предъ которымъ остаемся и мы, именно о разнотипности окачественности вступающихъ въ міръ душъ и о различіи

судебъ ихъ въ этой жизни, приче́мъ оно объясняетъ ихъ на основаніи прошлаго этихъ душъ въ рядѣ перевоплощеній. Напротивъ, мы разумѣемъ это различіе не изъ прошлаго, котораго нѣтъ, ибо время для человѣка начинается съ его рожденіемъ, но изъ его надвременнаго самоопредѣленія, которое соединяетъ данность, именно божественную идею о немъ, и актуальное его самоопредѣленіе въ свободѣ самоположенія.

Богъ творитъ наждаго человѣка во времени, посылая въ міръ, и промышляетъ міромъ по мудрости и благодати Своей. Такъ какъ человѣкъ есть тварное и, слѣдовательно, во времени существующее существо, то его самотвореніе и самоопредѣленіе совершается не только въ надвременности, но и во времени. Одишаково ошибочно ограничивать предѣлы свободы лишь свержременностью, интеллигибельнымъ характеромъ, какъ дѣлаетъ Шопенгауеръ. Въ такомъ случаѣ теряетъ свой смыслъ земное существованіе (его и нѣтъ для философа пессимизма); но также односторонне относить его и только къ времени, лишая послѣднее его корня. Премудрый Садовникъ насаждаетъ въ Своемъ саду растенія отъ разнаго сѣмени и норня и даетъ каждому изъ нихъ расти и зрѣть во время свое. Предъ Богомъ раскрыта вся картина міра въ полнотѣ всѣхъ его слагаемыхъ. Мудрость Божія, ноторая открывается въ Промыслѣ Божіемъ, состоитъ въ томъ, что она воздѣйствуя на міръ, этимъ элементамъ бытія даетъ жизнь и мѣсто въ мірѣ съ безошибочной цѣлесообразностью, для насъ, конечно, недовѣдомой, но съ соблюденіемъ тварной свободы. Богъ не лишаетъ бытія ниного, нто его предвременно имѣетъ, и міръ съ человѣческимъ родомъ сохраняютъ свою самозаконность. Танимъ образомъ, возникаетъ реальное взаимодействіе Бога съ твореніемъ, ноторое предполагается Промысломъ Божіимъ. Во

временной исторіи міра существуетъ извѣстный планъ, вытекающій изъ надвременнаго наличія всѣхъ ея элементовъ. Богъ считается съ міромъ въ его законмѣрности, не упраздняя ее, но въ то же время всегда воздѣйствуя на него извнѣ и изнутри, однако лишь тѣми средствами, которыя не разрушаютъ его естества. Богъ не свободенъ въ отношеніи къ міру, но связанъ его природой, его косностью, его противодѣйствіемъ. Богъ не все можетъ сдѣлать съ міромъ, чего Онъ хочетъ, однажды уже давъ міру его самобытіе. Всемогущество Божіе вольно самоограничивается самобытностью міра, и для того, чтобы спасти міръ, самъ Богъ нисходитъ въ него, становится человѣкомъ, т.-е. нераздѣльно соединяется съ міромъ. Конечно, человѣку доступны только общіе основанія отношеній Бога къ міру и не вѣдомы пути Божіи, но это взаимоотношеніе только и дѣлаетъ понятнымъ всю исторію міра и человѣка, канъ она раскрывается въ Словѣ Божіемъ, особенно въ исторіи избраннаго народа. Послѣдняя есть непрестанная борьба Бога съ его жестоковѣрностью. Этимъ же паосомъ проникнута книга Іова, гдѣ не только Богъ, попускающій искушеніе, но и міръ въ своей косности опредѣляетъ путь человѣка и судьбы праведнаго страдальца. Всѣ эти разсужденія подводятъ насъ вплотную и къ проблемѣ Іуды. По человѣчеству мы не можемъ освободиться отъ навязчивой мысли: зачѣмъ Іуда оноло Христа? Отчего допущено такое избраніе? Почему и Іуда подвергнутъ столь непосильному для него искушенію? Но въ исторіи Іуды для насъ именно пріотнрывается то отношеніе Бога къ міру, которое вытекаетъ изъ Промысла Божія.

Въ явленіи Іуды мы усматриваемъ прежде всего нѣкую его предустановленность. Оно предунано въ пророчествахъ. По Евангелію отъ Іоанна, и Христосъ, призывая его во апостола и изначала

вѣдая въ немъ Своего яредателя, также слѣдуетъ этой яредустановленности, будучи какъ бы ею связанъ. Явленіе Іуды около Христа оказывается неустрашимымъ для самого Бога, который лишь обращаетъ это яояуснаемое Имъ предательство Христа въ средство для исполненія смотрѣнія Божія о нашемъ сясеніи. Подобно и въ древнемъ прообразѣ Христа, яраведномъ Іовѣ, иснуеніе сатаны не есть прямая воля Божія, оно лишь яояущею Богомъ чрезъ то, что въ мірѣ существуетъ сатана, приходящій вмѣстѣ съ ангелами яредъ лицо Божіе, но это искушеніе обращается Богомъ въ ярославленіе Іова. Присутствіе Іуды около Христа со всей неизбѣжностью вытекающей отсюда трагедіи имѣетъ такъ же, какъ и у Іова, свой ярологъ въ небѣ, и въ ней есть въ зтомъ смыслѣ нѣкая божественная необходимость. Она тѣмъ отличается отъ античнаго *fatum* — *μοῖρα*, что послѣдній яервенствуетъ и надъ богами, ему подзаноно все бытіе, божественное и человѣческое. Здѣсь же мы устанавливаемъ яредустановленность второго порядка, которая яоложена Божіимъ всемогуществомъ, мудростью и любовью, явленными въ сотвореніи міра при дарованіи ему яодлинной самобытности. Богъ вознегъ на духовномъ небѣ безчисленныя свѣтила и созвѣздія духовъ и душъ, въ числѣ ихъ загорѣлась и звѣзда Іуды, которая имѣетъ совершить свой собственный путь. И какъ Богъ въ вѣчности своей далъ бытіе верховному архангелу, ставшему яадшей денницей, и не уязднилъ Богъ зтого своего творенія, подобно же въ вѣчности Своей Госюдь сотворилъ и душу Іуды, въ которую вложилъ силы и яризваніе аяостольства. Но въ образѣ яріятія его, въ самояоженіи своемъ т а н ѣ ояредѣлилась душа Іуды, что сдѣлался неустрашимымъ трагическій его удѣлъ, неудача аяостольства. Однано Богъ не лишилъ Іуду ни его бытія, ни его яризванія. А

потому отъ Іуды не было отнято его служеніе и его мѣсто около Христа, хотя тѣмъ самымъ Іуда обрекается на болѣзнь своего апостольства, которая и привела его къ предательству Христа. Тѣмъ не менѣе апостоль не перестаетъ быть апостоломъ и въ своемъ паденіи, и въ своей гибели, какъ это рѣшительно выражено въ Евангеліи, и пониманіе Іуды какъ мелкаго и грязнаго сребролюбца, конечно, уничтожаетъ всю силу и смыслъ евангельской исторіи Іуды, которая явно свидѣтельствуешь, что Іуда былъ достоинъ своего апостольства, имѣлъ право на него, былъ созданъ для него и не могъ быть его лишень. Поэтому онъ и былъ призванъ Сердцевѣдцемъ, и не затѣмъ, чтобы явиться жалкой маріонеткой на несоотвѣтствующемъ, непринадлежащемъ ему мѣстѣ и пасть предъ непосильнымъ ему искушеніемъ, лишь «да исполнятся писанія». Іуда не могъ не стать апостоломъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ не съ въ себѣ трагедію своего неудачничества. Приведеніе въ соотвѣтствіе естества и судьбы каждаго человѣка составляетъ тайну смотрѣнія Божіа, которая не можетъ быть до конца раскрыта для человѣка. Болѣзнь есть состояніе всего падшаго человѣчества, и она есть удѣлъ всѣхъ людей, не исключая и св. апостоловъ, которые, каждый по своему, изживали болѣзни своего апостольства. И наивно-притязательное стремленіе къ первенству сыновей Зеведеевыхъ, и сомнѣніе Θомы, и прекословіе; испугъ и отреченіе Петрово, и бѣгство всѣхъ апостоловъ, оставившихъ Христа, — все это суть человѣческія немощи, которыя проникають и въ служеніе апостольства, хотя и преодолеваются въ немъ. Самый грандіозный примѣръ болѣзни апостола до его призванія мы имѣемъ, конечно, въ ап. Павлѣ, который былъ гонителемъ Христа и церкви Христовой, вслѣдствіе неосознанной и извращенной любви къ Нему, и, что здѣсь наиболѣе парадок-

кально, безъ этой огненной ревности Савла не было бы и самого апостольства въ Павлѣ. Но болѣзнь въ Павлѣ предшествовала выздоровленію, гонитель сдѣлался апостоломъ. Страшная судьба Іуды въ томъ, что его болѣзнь протекла въ обратномъ направленіи, и она сдѣлала его изъ апостола предателемъ. Онъ, будучи одинъ изъ двѣнадцати, совершилъ то, чего хотѣлъ Савлъ, прежде чѣмъ сдѣлалъ Павломъ. Но, разумѣется, онъ и не могъ вынести апостольскимъ своимъ естествомъ этого паденія и совершилъ самъ надъ собою судъ, вмѣсто суда Божіа. И Сердцевѣдецъ заранѣе скорбѣлъ о немъ, «возмущился духомъ», говоря: «горе тому человѣку, лучше бы ему не родиться». Столь тяжелое бремя, столь великая скорбь, столь предѣльное отчапаніе предлежало ему пережить на его пути, — предательства, жертвы любви ради любви... Античная трагедія имѣетъ катарсисъ, — знаетъ ли катарсисъ евангельская трагедія? (1) Итакъ, мы отстраняемъ элементъ случайности или произвола, хотя бы и Божественнаго, въ судьбѣ Іуды, одинаково какъ въ его избраніи, такъ и въ его паденіи. Іуда былъ призванъ во апостолы, потому что такимъ онъ былъ сотворенъ и самъ пріялъ свое бытіе и свое призваніе на грани временнаго бытія, но вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣлился и образъ его апостольства, который повлекъ въ окончательномъ своемъ раскрытіи предательство. Промыслъ Божій, не нарушая онтологической данности человѣка, поставилъ его на такое мѣсто, на которомъ и онъ оказался орудіемъ къ прославленію предаваемого имъ Христа. Въ этомъ пропвѣляется премудраа безошибочность Промысла Божіа, ведущаго міръ, созданный въ свободѣ, тѣмъ не менѣе къ вѣрному концу (это то, что Моіна и молинисты называютъ *scientia media*,

1) См. на стр. 84-85.

а Гегель — *List der Vernunft*). Сатана, яосрамленный въ Іовѣ, былъ яосрамленъ и въ Іудѣ, и онъ по-срамленъ въ Томъ, Кого онъ хотѣлъ умертвить, но Кто явился яобѣдителемъ смерти и его самого. Слово Божіе есть «всевеликій хитрецъ». Таковы общія основанія изъ которыхъ мы считаемъ правильнымъ исходить въ богословскомъ уразумѣніи яроблемы Іуды, которая въ себѣ воялощаетъ яроблему трагедіи личности вообще. Этой трагедіи личности не знала античность, которая яо-этому и яостроила трагедію изъ идеи мойры, виѣшней, трансцендентной судьбы (Эдипъ-Царь!). И то же нечувствіе яроблемы личности и личной судьбы раздѣляетъ съ античностью и патристическая яисьменность, которая яоэтому вовсе яроходитъ мимо яроблемы Іуды, ограничивая свое отношеніе къ ней только моральнымъ обличеніемъ. Но наше время не можетъ этимъ ограничиться, оно яризвано заглянуть въ ту темную бездну, которая открывается въ трагически яораженной душѣ, ибо здѣсь въ этомъ космическомъ вихрѣ, ее разрушающемъ, обнажаются и яервозданные корни ея бытія.

Заключение.

Неотразимо яриковываетъ къ себѣ духовный взоръ эта самая темная и страшная точка въ чело-вѣческой судьбѣ, эта воронка, ведущая во глубину іафегіа, — судьба Іуды. «Не смотри», говоритъ го-

1) Обычно въ этомъ не видятъ никакого вопроса. Данте помѣ-щаетъ Іуду въ послѣднемъ четвертомъ отдѣлѣ девятого яруга ада, гдѣ мучаются измѣнники (*Inferno*, XXXII, XXXIII), и это выра-жаетъ общее убѣжденіе, я думаю, всего христіанскаго міра, за немно-гими исключеніями. Оно связано, разумѣется, съ пониманіемъ Іуды, лишь какъ сребролюбца, продавашаго Христа за деньги. Если же вмѣсто этого упрощеннаго истолкованія, которое совершенно не совмѣстимо съ его апостольствомъ, въ его паденіи видѣть траге-дію, то мы стоимъ здѣсь предъ тайной смортнія и суда Божія, и легкость утвержденія должна смѣниться безотвѣтнымъ для чело-вѣка вопросомъ, который въ данномъ случаѣ и является для чело-вѣка единственно достойнымъ и ему доступнымъ отвѣтомъ.

лось трезваго благоразумія друзей Іова. «Не смотри», говоритъ голосъ аскетическаго смиренкомудрія, спасающагося отъ искушеній опускаемъ глазъ передъ судорогами жизни. «Не смотри», говоритъ, какою-то, и чувство самосохраненія, отгораживающагося отъ такой трагедіи души, о которой самъ Христосъ «возмутился духомъ» *ἐταράχθη τῷ πνεύματι* (Іо. 13, 21). И не нужно смотрѣть, пока можно не смотрѣть. Но поздно отворачиваться, когда сама въ насъ смотритъ эта страшная зияющая бездна, когда тьма входитъ въ душу и наполняетъ сердце, когда она приновываетъ къ себѣ глаза, какъ гремучая змѣя зачаровываетъ бѣдную птичку. Трагедія апостола-предателя, страшная судьба его, теперь стала неотступно предъ нами, потому что сдѣлалась нашей собственной судьбой, не личной, но народной. Ибо нашъ народъ, носитель и хранитель «Святой Руси», стражъ свѣтлаго града Божьего, умопостигаемаго Китежа, это онъ занялъ нынѣ мѣсто Іуды, апостола-предателя. Можемъ ужасаться и плакать, можемъ сокрушаться и проклинать, но мы должны попытаться это честно понять, этого требуетъ наше человѣческое, христіанское достоинство, наша вѣрность и любовь нъ падшему своему народу, который, каковъ бы ни былъ, есть нашъ собственный, мы сами, а его судьба наша собственная судьба. Что случилось и что происходитъ съ Россіей? Мучительно терзался этимъ безотвѣтнымъ вопросомъ, немало начинаешь всматриваться въ страшный евангельскій образъ апостола-предателя, въ его тайны ищешь разгадки нашей собственной судьбы. Вотъ откуда нынѣ снова подкипала въ душѣ проблема Іуды, иногда въ ней не умолкающая, встала, какъ нѣкій іероглифъ судьбы, загадка Сфинкса, въ которой нужно разгадать о себѣ, что возможно о себѣ человѣку увѣдать.

Нельзя, конечно, непосредственно отоже-

ствлять судьбы отдѣльныхъ личностей и цѣлыхъ историческихъ народовъ, однако, возможно сопоставлять и сближать тѣ духовныя начала, ноторыя въ нихъ распрываются, какъ внутренній законъ ихъ жизни. Въ ветхозавѣтномъ словоупотребленіи народы именуются лицами: Ассуръ, Израиль, Амалинъ и т. д., какъ и двѣнадцать апостоловъ, выражающіе собой духовную полноту 12 колѣнъ Израиля, суть типологическіе образы разныхъ путей христіанства. Имѣетъ ли, можетъ ли имѣть свой родъ и Іуда безродный? Русскій народъ, призванный къ вѣрѣ Христовой вмѣстѣ съ другими христіанскими народами, имѣетъ на себѣ и «яечать апостольства», и въ этомъ смыслѣ онъ принадлежитъ къ духовному лику апостоловъ, великихъ и малыхъ, 12 и 70. Духовный первообразъ, подчиняясь внутреннему духовному влеченію, Русь пріяла отъ евангелиста Іоанна, возлюбленнаго и возлюбившаго ученика Христова. Іоанновымъ христіанствомъ сознавало себя всегда — смутно или ясно — русское православіе. Но теперь — и теперь ли только? — къ душѣ Іоаннова христіанства приразилась темная и огненная душа Іуды, апостола-предателя, и Іоанново христіанство запылось корой Іудиного предательства. Какъ понять это прираженіе? Конечно, когда рѣчь идетъ о цѣломъ народѣ, существѣ собирательномъ, то самое простое — различить это, такъ сказать, количественно: одни остаются вѣрны Іоаннову христіанству, другіе «яко Іуда» предають его и гонять какъ Савль. Это суть избранныя части одного народа, которыя не имѣють между собой ничего общаго. Однано, такимъ разсужденіемъ устраняется и самый вопросъ и, въ сущности, уязвдняется народъ, какъ духовное и историческое цѣлое, имѣющее свою общую судьбу, даже если она осуществляется чрезъ «малый остатокъ». Вѣдь и въ историческихъ путяхъ еврейскаго народа, хотя и го-

ворится у пророковъ о «маломъ остаткѣ», однако онъ не отдѣляется отъ всего народа, и поэтому послѣднимъ итогомъ, по слову ап. Павла, будетъ то, что «весь Израиль спасется». Надо поэтому понять противорѣчія въ душѣ русскаго народа въ ихъ связи, какъ раскрытіе единого цѣлаго, связать прошлое съ настоящимъ и будущимъ.

Мы нынѣ являемся свидѣтелями того, какъ русскій народъ въ извѣстной и во всякомъ случаѣ значительной части, подъ давленіемъ гоненій и насилія, отрекся и отрекается отъ Христа, «предавая Его за 30 сребренниковъ». Нельзя закрывать глаза на этотъ страшный фактъ, и нельзя не видѣть, что мы здѣсь имѣемъ, дѣйствительно, предательство: и ради ложныхъ мнѣній и предразсудковъ, и страха ради Іудейска, и, — что, можетъ быть, самое страшное — вслѣдствіе тупого животнаго безразличія, духовнаго убожества. Если бы на самомъ дѣлѣ въ предательствѣ Іуды дѣло шло о «неправедной мздѣ», о сребренникахъ, то можно было бы сказать, что русскій народъ, дѣйствительно, пошелъ путемъ предательскимъ. Экономическій терроръ, вынуждающій продолжительностью и безысходностью своей къ отреченію отъ вѣры за продовольственную карточку, являетъ наглядно человѣку всю его слабость и зависимость отъ матеріальной стороны жизни и глубоко его въ себѣ разочаровываетъ. Но, строго говоря, въ такомъ предательствѣ развѣ имѣется какое либо духовное содержаніе? Напротивъ, здѣсь мы имѣемъ одинаковое отсутствіе какъ апостольства, такъ и предательства, — это просто показываетъ всю дѣйствительную мѣру религіозной жизни въ народныхъ массахъ. И это же относится къ тому массовому отреченію отъ вѣры, которое теперь съ такой потрясающей легкостью (конечно, за исключеніемъ избраннаго остатка) совершается въ Россіи. Пропаганда Союза безбожниковъ и его изданій, стоя-

щая на самомъ низкомъ уровнѣ научнаго диллетантизма и недомыслія, но тѣмъ не менѣе разлагающая своей вульгарной проповѣдью душу невѣжественнаго и беззащитнаго отъ нея народа, фактически насаждаетъ не безбожіе, какъ извѣстное религіозное убѣжденіе, но простое скотство, которое, конечно, ниже всякой религіи. Самый грубый фетишизмъ нультурнѣе и религіознѣе и выше этого скотства. Если говорить правду, то это является обличеніемъ того невыносимаго состоянія, въ которомъ находился народъ во времена величія Россіи. Онъ оказался церковно совершенно невоспитаннымъ и непросвѣщеннымъ въ сознаніи, въ волѣ, въ бытѣ. Это становится потрясающе яснымъ, если сравнивать состояніе нашего народа съ западными христіанскими народами, мѣру ихъ средняго христіанскаго воспитанія и нультуры съ русскою дикостью. Во всякомъ случаѣ если здѣсь, въ таномъ отреченіи отъ Христа, можно найти мало религіознаго содержанія, то это потому, что мало его было и ранѣе, хотя это и скрыто было подъ покровомъ оффиціальнаго благополучія. Но настоящее отреченіе отъ Христа, съ предательствомъ Его, въ которомъ соединяются измѣны и паденія всѣхъ апостоловъ, мы имѣемъ не въ этомъ равнодушіи и звѣриности, которое въ извѣстномъ смыслѣ стоитъ ниже чловѣчности. Оно имѣетъ мѣсто лишь при наличіи сознательности, при которой оно перерождается въ атеистическій фанатизмъ, съ наною то ненавистью нъ Божеству, существованіе котораго отрицается. Конечно, и здѣсь непроходимо много оффиціальнаго лицемѣрія, атеистическаго ханжества, заступившаго мѣсто прежней елейности. Но отвлечемся и отъ этого налета, чтобы проинннуть въ душу современнаго русскаго богоборства. Оно, дѣйствительно, являетъ черты предательства Иудина, понятаго какъ искушеніе, нанъ религіозный соблазнъ, — христоборства, во имя ложно поня-

той и ложно направленной любви но Христу. У современного русснаго богоборства есть два лица, два устремленія: одно обращено къ прошлому, другое къ настоящему и будущему. Къ прошлому оно имѣетъ лишь паѳосъ революціоннаго отрицанія: «отречемся отъ стараго міра». Это есть нечувствіе прошлаго въ настоящемъ и будущемъ, отсутствіе любви сыновъ къ отцамъ, паѳосъ разрушенія, вмѣстѣ съ силой устремленія къ будущему, съ его откровеніями. Въ отношеніи къ историческому христіанству здѣсь мы видимъ одно лишь осужденіе его путей. Не вѣдая Христа и не умѣя видѣть Его въ жизни Церкви, богоборство со всей силой и беспощадностью устремляется противъ историческихъ грѣховъ христіанскихъ обществъ, противъ тѣхъ предательствъ Христа, дѣйствительно за серебреники, ноторыя, не разъ бывали на протяженіи вѣновъ. Въ антирелигіозныхъ музеяхъ съ особымъ вниманіемъ собираются эти печальные памятники измѣны христіанъ своему призванію, нанъ и въ антирелигіозной литературѣ съ особой страстностью собираются тѣ же факты. Конечно, не это одно является истиннымъ источникомъ богоборства. Однано, отъ этого не теряетъ своей силы и это, причемъ нельзя вѣдь отрицать, что постольну оно оназывается правымъ въ этихъ сужденіяхъ и даже въ этой своей непримиримости. Здѣсь оно подвижно правдолюбіемъ, и намъ слѣдуетъ внимательнѣе, нежели мы это дѣлаемъ, отнестись, къ правдѣ этихъ обличеній. Во всякомъ случаѣ, плохой способъ апологетики изберетъ для себя тотъ, кто станетъ отстаивать неправду потому лишь, что она имѣла мѣсто въ исторіи церковныхъ обществъ.

Но эта струя въ богоборствѣ имѣетъ только служебное и второстепенное значеніе, она къ нему лишь располагаетъ. Истинный источникъ богоборства есть убѣжденіе, что «религія есть опиумъ

для народа», поскольку притупляет классовое самосознание, и что «религія есть классовый враг», ибо она стоит на путяхъ культуры, мѣшаетъ строительству социализма. Социализмъ въ данномъ случаѣ является религиознымъ эквивалентомъ мессіанскаго царства (1), идеаломъ котораго воодушевлялись современники Христа, не исключая и Его апостоловъ, въ томъ числѣ и Іуды. Въстѣ съ тѣмъ это есть и выраженіе на языкѣ современной демократіи идеала добра, истины, справедливости и правды, однимъ словомъ, того, что на своемъ языкѣ хрістіане называютъ Царствіемъ Божиимъ. Религія преслѣдуется богоборствомъ, потому что она считается вредной длѣ дѣла Царствія Божія, для его строительства на землѣ. Паѳосъ этого строительства затмеваетъ всѣ остальные чувства.

Въ этомъ смыслѣ и антирелигиозное движеніе въ Россіи, фанатическое богоборство и слѣпое христороборство, само представляетъ собой явленіе *религіознаго* порпдка, и можетъ быть понято, какъ религиозное искушеніе. Это есть то самое искушеніе, которое было отвергнуто Сыномъ Божиимъ въ пустынѣ, но предъ которымъ безсильно склонился Іуда: хлѣбъ, власть, знаменія. Экономическій матеріализмъ есть, вѣдь, не что иное, какъ міросозерцательная транскрипція перваго искушенія хлѣбами. Въ немъ есть (2) своя суровая и честная правда жизни, плѣненной стихіями міра вслѣдствіе первороднаго грѣха, и она должна быть изжита и извѣдана человѣкомъ, хотя, если онъ на ней остановится, онъ приходитъ къ потерѣ человѣческаго образа, п. ч. искренній и послѣдовательный экономическій матеріалистъ есть уже просто животное, а въ дѣйствительности ниже его, поскольку

1) Это сродство социализма іудейскому мессіанизму я показалъ въ очеркѣ «Апокалиптика и социализмъ» (Два града, изслѣдованія о природѣ социального идеала, т. 2. МОСКВА, 1908).

2) См. мою Философію хозяйства. М. 1910.

раньше онъ былъ человѣкомъ. Но ставъ экономическимъ матеріалистомъ, впадши въ искушеніе, человѣкъ открываетъ въ себѣ подполье, въ которомъ, среди всякихъ смертныхъ грѣховъ, живетъ змѣя Іудина сребролюбія. Она поднимаетъ голову и нольцами своими сжимаетъ сердце, и жертва ея становится «воромъ», а жизнь его является торжество низкихъ чувствъ и страстей. Экономическій матеріализмъ становится уже страшной прантиной жизни, бытомъ, — въ немъ разнуздывается самая низменная звѣриная стихія, гаснетъ природный идеализмъ человѣческой жизни. Это мы и видимъ теперь въ Россіи. Здѣсь, конечно, имѣютъ свое вліяніе и историческія причины: отсутствіе нравственнаго воспитанія народа, вѣковая безнравственность и нечестность, которая тяжелымъ итогомъ стоитъ въ историческомъ балансѣ прошлаго для русскаго государства и церкви. Впрочемъ, это еще не болѣзнь, а симптоматина болѣзни, паршъ, которая покрываетъ ослабленный организмъ.

Самымъ гибельнымъ является искушеніе не хлѣбовъ, но власти, того насилія, которымъ Іуда восхотѣлъ самого Христа опредѣлить по своему образу. Насиліе надъ совѣстью и надъ человѣческой свободой именно и есть настоящее діавольское дѣло: діаволь вошелъ въ Іуду, и онъ сдѣлался орудіемъ насилія надъ Христомъ. Также и діаволь вселился въ правящій классъ русскаго народа, въ номмунпстическую олигархію, которая и насилуетъ русскую душу. Здѣсь нѣтъ личности, нѣтъ любви, нѣтъ морали, въ этомъ царствѣ діавола съ его деспотическимъ отрицаніемъ и уничтоженіемъ свободы, ибо, лишь «гдѣ духъ Господень, тамъ свобода». (II Кор. 3,7). Конечно, не съ большевинами впервые появилось это искушеніе, которое всегда имѣло силу и въ «христіанской державѣ російской» съ ея наслѣдственной свободо-

боязнью. Однако, тогда она была болѣе грѣхомъ слабости, чѣмъ религіознымъ иснушеніемъ, и только теперь выросла въ сознательную идеологію «диктатуры», т.-е. насилія, нанѣ та-нового. Отсюда и неслыханное насиліе надъ религіозной совѣстью, поруганіе ея свободы. И, конечно, Христосъ съ проповѣдью о безконечной цѣнности каждой человѣческой души и божественнаго дара свободы стоитъ на пути проповѣди «диктатуры», Его нужно взять, и, нрѣпно *ἀσφαλῶς*.

(Мр. 14. 44) держа, отвести на пропятіе. Нанецъ, третье, уже производное, иснушеніе, есть исканіе знаменій, оказательство «нашихъ достиженій», во свидѣтельство того, что обезбоженному человѣку принадлежить вся мощь: «и царство, и сила, и слава». Можно снзать, что и здѣсь содержится извѣстная частичная истинна: человѣкъ есть господинъ творенія, центръ мірозданія, тварный богъ, уже по своему сотворенію. Но эта мощь становится хищеніемъ и нѣной ноуменальной наглостью у князя міра сего, попытавшагося у Бога восхитить твореніе, накъ и у обезбожившагося человѣка, ноторый хочетъ доказать свое собственное, танъ снзать, автономное божество этимъ мистическимъ воровствомъ. Прометей исполнилъ общечеловѣческій долгъ, похитивъ огонь разума у завистливыхъ боговъ, — силъ природы, но онъ самъ имъ же уподобился, ногда во имя своей мощи сталъ богоборцемъ. Прямого богоборства не было въ Іудѣ, потому что оно было сокрыто въ его христовборствѣ, въ его борьбѣ со Христомъ за его собственную идею Христа, но въ сущности это и было титаническимъ противоборствомъ человѣческой воли волѣ Божией. Искушенія Іуды суть теперешнія искушенія русскаго народа, и Іудино паденіе есть и его паденіе въ той мѣрѣ, насколько вообще можно приравнивать или сопоставлять явленія единоличной и народной жизни. Но вотъ что тутъ

есть самое важное и центральное: въ русскомъ народѣ мы имѣемъ не одню только паденіе: «сребролюбіе», низость, озвѣреніе, но именно и наличие религіознаго искушенія, съ характеркой для него ошибкой религіознаго сужденія. Искушеніе есть вообще явленіе религіознаго порядка, относится къ религіозной жизни, хотя и есть религіозная болѣзнь. Конечно, духовное здоровье въ смыслѣ отсутствія искушеній есть высшее, первозданное состояніе человѣка до грѣхопаденія. Но въ падшемъ человѣчествѣ и болѣзнь уже органически входитъ въ жизнь, становится ея условіемъ, такъ что есть и болѣзни роста, фізіологическія болѣзки, причемъ всякая болѣзнь можетъ оказаться смертной. Вѣдь и смерть есть только болѣзнь жизни, хотя и болѣзнь болѣзней, — умирать можетъ только живое. Нужны ли болѣзни и неизбежны ли онѣ, подобно напѣ и искушенія? Во всякомъ случаѣ не всѣ для всѣхъ и не всегда, точнѣе наидый человѣкъ доступенъ и подвластенъ своему собственному искушенію, канъ «нѣсть человѣкъ, иже живъ будетъ и не согрѣшитъ». Характеръ искушенія опредѣляется типомъ и калибромъ человѣка. Есть искушенія немощи, ограниченности, тщеславія, страха іудейска. Таковы были даже искушенія и апостоловъ, повѣдачныя въ Евангеліи: споръ о кравенствѣ, пренословіе Христу относительно Его крестнаго пути, страхъ и бѣгство, отреченіе, — таковы кевинныя и, въ сущности, дѣтски-простодушныя, эти «человѣческія — слишкомъ человѣческія» искушенія. Они не превышаютъ средняго человѣческаго возраста. Но отъ нихъ рѣзко отличается искушеніе Іуды и его паденіе. Оно было таково, что ядъ искушенія оказался смертельнымъ, по крайней мѣрѣ, въ предѣлахъ земной жизни, потому что для насъ остается сокрытой тайна судьбы Іуды въ вѣчности. Іуда единственный изъ апостоловъ оказался подвластенъ діавольскому

иснушенію, — христоробству и богоборству. Конечно, если видѣть здѣсь только «недугъ сребролюбія», то остается не о чемъ и говорить, потому что вся исторія Іуды приводится тогда къ религіозному абсурду, — непонятной ошибкѣ Христа, призвавшаго и поставившаго во апостола сребролюбца. Но если видѣть здѣсь трагедію апостольства, большую любовь ко Христу, христоробство во имя истины Христовой, какъ она въ ослѣпленіи имъ была понимаема, тогда этотъ зловѣщій путь является титаническимъ, т.-е. одновременно героическимъ и демоническимъ. Есть ли, можетъ ли быть для извѣстныхъ натуръ богоборство путемъ ихъ религіознаго развитія, можетъ ли Богъ возлюбить такое богоборство и простить такое христоробство? Вотъ вопросъ. И на него можетъ быть лишь одинъ отвѣтъ: да, можетъ. Ибо Онъ наипаче возлюбилъ Израиля, который съ нимъ боролся цѣлую ночь, и далъ ему благословеніе. А въ лицѣ праотца Израиля Онъ далъ это благословеніе и возлюбилъ и племя Израиля, народъ богоборческій, жестоковѣрный, отрѣшійся отъ Христа, Его распявшій и донныѣ гонящій. И одноно о немъ сказалъ Богъ устами апостола Свое опредѣленіе, что избраніе Божіе непреложно и неотмѣнно, и что весь Израиль спасется. И далѣе: не возлюбилъ ли Богъ праведнаго богоборца Іова, который правды своей не подчинилъ силѣ фанта, не уступилъ дѣйствительности (на чемъ и настаивали друзья)? И, наконецъ, не возлюбилъ ли, не избралъ ли и не призвалъ ли Христосъ во апостолы Своего гонителя, который истязалъ церковь Божію, и не была ли именно ярость гонительская основаніемъ для этой любви и для этого избранія? Одноно, христоробствомъ апостола Павла не была разрушена и подорвана его жизненная сила, нанъ это случилось въ апостолѣ-предателѣ. Іуда уже не могъ жить послѣ своего предательства, между

тѣмъ какъ Савль поднялся отъ песка Дамасскаго Павломъ. Для всѣхъ стала явна, хотя и не сразу и не безъ трудностей, почившая на немъ любовь Божія, вѣнчавшая его апостольствомъ Христовымъ, отъ котораго развѣнчалъ себя смертью своею Іуда (хотя и не сдѣлалъ этого съ нимъ самъ Христосъ).

Не всѣ народы, какъ и не всѣ апостолы, проходили путемъ искушеній вѣры во Христа. Его не зналъ возлюбленный и возлюбившій ученикъ Христовъ, въ этомъ и тайна его возлежанія у персей Іисусовыхъ, ясновидѣніе любви, — высшій даръ, и возлюбленный ученикъ есть п е р в ы й апостолъ въ вѣрности своей Христу. Но здѣсь мы имѣемъ вѣщій даръ Божій, но не собственно человѣческій путь. Въ образѣ Іоанна для насъ недвижно останавливается время: онъ одинъ и тотъ же и на Тайной Вечери, и на островѣ Патмосѣ надъ Апокалипсисомъ, и въ Ефесѣ надъ Евангеліемъ, онъ въ извѣстномъ смыслѣ «не вкуситъ и смерти», но «пробываетъ дождеже пріиду» (1). Искушеній христоробства не знаютъ и другіе апостолы, въ простотѣ своего евангельскаго «младенчества» промыслительно хранимые, какъ хранимы были отъ него цѣлыя народы и эпохи въ исторіи, какъ сравнительно хранимъ и нынѣ христіанскій міръ внѣ Россіи. Но вѣдь с и л а апостольства Павла не коренится ли въ томъ, что онъ сталъ Павломъ изъ Савла, и можетъ ли быть сохранено до конца «младенчество умомъ», незатронутость искушеніемъ, когда Христосъ самъ говоритъ о страшныхъ, непосильныхъ искушеніяхъ послѣднихъ временъ?

Религіозное искушеніе, выражающееся въ богоборствѣ, какъ фактъ религіозной жизни, можетъ получить и положительное значеніе, вотъ основной фактъ, свидѣтельствуемый Словомъ Божиимъ и

1) Ср. мой очеркъ: Петръ и Іоаннъ, два первоапостола. Paris, 1926.

церковной исторіей. Оно взрываетъ нѣдра человѣческой души и выявляетъ человѣчность, которая должна быть познана человѣкомъ въ глубинѣ своей, *γνώσε σαυτόν*. Оно обостряетъ своимъ жаломъ самосознаніе человѣка съ его возможностями. Оно умудряетъ человѣка, давая ему опытъ самого себя въ отлученіи отъ Бога, чтобы тѣмъ очевиднѣе ему сознать *ad Te creasti nos, Domine*, «желаетъ и скончается душа моя во дворѣ Господнемъ». И на вѣсахъ правды Божіей, предъ очами Сердцевѣдца, иначе предстаютъ человѣческія души, нежели онѣ видимы нами пзвнѣ. Развѣ не объ этомъ говоритъ книга Іова, судъ друзей надъ кимъ и судъ Божій? И развѣ не окажутся оправданы на Страшномъ Судѣ Христовомъ тѣ, которые не знали Христа, и однако послужили Ему? Наша родина сейчасъ переживаетъ искушеніе Іуды, апостола-предателя, она предаетъ и распинаетъ Христа, и Христосъ распикаемый прославляется въ тѣхъ святыхъ мученикахъ и исповѣдникахъ, которые до конца претерпѣваютъ. Но и христороство это — именно въ богоборствѣ своемъ — сохраняетъ религіозный характеръ, запечатлѣно духомъ гонителя Савла, терзавшаго Церковь Божію. Означаетъ ли, что для нашего отечества остается лишь одинъ путь, — къ гибели, судьба Іуды? Или же, въ качествѣ, по крайней мѣрѣ, одинаковой возможности, остается и путь Савла-Павла? Есть кепзбѣжность, и даже законность, и даже справедливость гибели тѣхъ, кто, пройдя до конца путь Іуды и осквернивъ себя серебрежниками, приходитъ въ состояніе бѣшенства гадаринскихъ свикей и кизвергается въ море, или же просто духовно и тѣлесно разлагается. Можетъ быть, самое страшное и отвратительное это — цвѣтущее, благоустроившееся, благополучное ленино-сталинство, — Іуда, который на серебрежники прибрѣлъ себѣ домъ и завелъ собственное хозяйство съ свиководствомъ и цвѣто-

водствомъ. Да не будетъ! Россія гибнетъ отъ большевизма, и это есть все-таки почетная, достойная гибель: «расная» шедъ удавился». Но есть ли это неизбѣжная судьба для всего народа, обрекаемаго на гибель Иудину? Мы этого не видимъ. Нельзя отождествлять судьбы индивидуальныя и народныя. И если въ Иудѣ не осталось силъ для жизни, чтобы ею явить, осуществить свое раскаяніе и выстрадать себѣ прощеніе, то въ народѣ эти силы могутъ остаться, и, вѣримъ, еще остаются. Слѣдовательно, для него остается и путь Савла, который въ начальной стадіи въ существѣ вѣдь не отличается отъ пути Иуды и, однако, намѣняется до полной противоположности въ предѣлахъ одной жизни. Рѣшающее значеніе имѣетъ, что, подобно тому, какъ въ судьбѣ Иуды мы имѣемъ апостольское искушеніе, такъ и въ отреченіи отъ Христа и предательствѣ Его въ русскомъ народѣ мы также имѣемъ религіозную aberrацию, возникшую на почвѣ исканія правды жизни, Царствія Божія на землѣ, съ апокалиптической напряженностью вѣры въ б у д у щ е с и съ искреннимъ желаніемъ его осуществить. И мы можемъ надѣяться, что Богу не неужодна и не посрамлена будетъ эта воля нѣ будущему. А если такъ, то долженъ наступить часъ прозрѣнія, часъ раскаянія народа, впавшаго въ Иудино искушеніе, когда онъ возвратится на путь Павловъ съ новою вѣрой, съ новою любовью, съ новымъ познаніемъ Христа, котораго онъ любилъ, и когда распиналъ, и котораго алкалъ, и когда гналъ. Самое страшное искушеніе и паденіе было попущено апостолу Иудѣ, и самое страшное отпаденіе отъ Христа попущено народу апостольскаго призванія и апостольскаго служенія, который даже и теперь, въ бѣсноватости своей, ищетъ спасенія всего міра, Царствія Божія. Мы малодушно и маловѣрно понимаемъ исторію, и мы въ глубинѣ души своей, правду сказать, пугаемся за Христа и

за христіанство: какъ бы въ самомъ дѣлѣ не погибло христіанство отъ совѣтскихъ безбожниковъ, какъ бы на самомъ дѣлѣ человѣчество совсѣмъ не лишилось Христа? Если бы мы присутствовали при геосиманскихъ и голгоѣскихъ событіяхъ, то наше первое чувство было бы, что все погибло: взять преданный Іудой Христосъ, мученьи распять; апостолы, разбѣжавшись въ страхѣ, пребываютъ въ плачѣ и рыданіи, чтобы вскорѣ снова вернуться къ рыбной ловлѣ. Подобно и теперь мы малодушествуемъ порой предъ лицомъ религіозныхъ гоненій, опасаясь что христіанство можетъ быть истреблено. Но можетъ ли упраздниться Христосъ? Вѣдь все, что происходитъ, происходитъ съ Нимъ и предъ Его очами. Вѣдь не только душа человѣческая по природѣ христіанка, но и самъ Христосъ живетъ въ Своемъ человѣчествѣ, которому уже не уйти, не отдѣлится отъ Христа: Савле, Савле, что ты Меня гонишь? трудно Тебѣ прать противъ рожна! Поэтому въ конечномъ безсиліи богоборства и христорборства просто не можетъ быть и сомнѣнія. Можно срѣзать всю вершину дерева до корня, оно дастъ новые побѣги. И вообще слѣдуетъ, говоря о богоборствѣ, больше думать о діалектикѣ религіознаго процесса, а также и въ Іудѣ болѣе существеннымъ и несокрушимымъ считать не его предательство, но его апостольство. Отъ перваго онъ отрекся, раскаявшись, второе же осталось неотъемлемо отъ него и въ его паденіи. И апостольство не можетъ быть отнято и отъ русскаго народа. Что происходитъ сейчасъ въ Россіи? Предательство Іуды, мученія Христа, крестная смерть Его. Но живъ Христосъ въ своемъ человѣчествѣ, ибо Онъ смертію смерть поправъ. И чѣмъ глубже смерть, чѣмъ непрогляднѣе ночь, чѣмъ безнадежнѣе тѣма, тѣмъ ярче въ ней засвѣтится свѣтъ. Надо умереть всей силой и глубиной смерти, вкусить смерть, для того, чтобы ею, въ ней и изъ нея возсіялъ свѣтъ воскре-

сенія. Предательство Іуды сдѣлало то, что Христосъ былъ пожренъ на крестѣ, какъ новая пасха въ день пасхальный. И христубійство въ сердцахъ и душахъ въ Россіи таитъ воскресеніе Христово. Оно нынѣ и происходитъ, въ Россіи воскресаетъ Христосъ.

Прот. С. Булгаковъ.

ТРАГЕДІЯ ДРЕВНЕ-РУССКОЙ СВЯТОСТИ*)

Когда мы вдумываемся въ трагическую судьбу древне-русской культуры — и прежде всего русской Церкви, — для насъ трагедія эта воплощается въ двойномъ и взаимно связанномъ расколѣ конца 17-го вѣка: расколѣ старообрядчества и расколѣ Петра. Петръ выросъ подъ угрозой раскольниковыхъ стрѣleckихъ бунтовъ, и не было болѣе ожесточенныхъ враговъ его дѣла, чѣмъ послѣдователи «старой вѣры». Петръ продолжалъ въ государствѣ и бытъ реформу, начатую Никономъ въ Церкви. Реформа Никона была скромна и совершенно ортодоксальна, реформа Петра ломала всѣ устои древней жизни. Но по приѣмамъ своего проведенія, по своей насильственности реформа Никона уже предвѣщала революцію Петра. И въ обоихъ случаяхъ эта насильственность, принимавшая характеръ жестокаго гоненія, — была до извѣстной степени выпущденной. Оправданіемъ ей можетъ служить склерозъ русской жизни, окостенѣлость ея, которая не допускала органическаго обновленія. Старина не хотѣла обновляться, ее приходилось ломать — ради сохраненія бытія самой Россіи. Роковыя послѣдствія этой церковно-государственной революціи слыш-

*) Актовая рѣчь, читаная въ Православномъ Богословскомъ Институтѣ въ Парижѣ 9 ноября 1930 г.

номъ извѣстны, слишкомъ болятъ еще въ насъ, чтобы на нихъ стоило останавливаться. Въ религiи — конецъ византiйской «симфонiи» Церкви и государства, вѣдомственное включенiе церкви въ государство, порабощенiе епископата, приниженiе духовенства, утрата Церковью надолго своего національнаго лица, при переходѣ водительства къ малороссамъ съ ихъ католицизирующими, отчасти протестантскими тенденцiями. Наиболѣе страшное — полная секуляризацiя культуры, отпадъ влiятельной части интеллигенцiи отъ Церкви и даже отъ христіанства. — На противоположномъ полюсѣ, въ народныхъ глубинахъ, горячая, но темная религiозность, плодящая изуверскiя сенты, въ отрывѣ отъ Церкви засыхающая, безблагодатная, не творческая, но все же мощная рядомъ съ видимой слабостью господствующей Церкви.

Возвращаясь къ исходному моменту кризиса, мы стоимъ передъ склерозомъ 17-го вѣка, требующимъ объясненiя. Теорiя «бытового исповѣдничества», усматривающая въ немъ самую природу русской религiозности, можетъ служить лишь къ оправданiю старообрядческаго раскола, но не удовлетворить того, кто умѣетъ различать въ древней Руси богатое цвѣтенiе духовной жизни. Оношенность 17-го вѣка въ основномъ стволѣ русской культуры, несомнѣнно, явленiе упадочническое, а не первичное. Вещественнымъ выраженiемъ ея можетъ служить сухость московской иконописи 17-го вѣка (до нѣмецкихъ влiанiй), немощное завершенiе могучей русской живописи 15-16 вѣковъ. Политическому и религiозному кризису 17-го вѣка долженъ былъ предшествовать иной кризисъ, который остановилъ цвѣтенiе русской культуры. И этотъ кризисъ — мы знаемъ, когда и гдѣ онъ развивался, и чѣмъ закончился. Онъ тщательно, хотя, быть можетъ, и недостаточно,

изучался историками русской культуры. Но онъ никогда не былъ оцѣненъ во всемъ его значеніи и во всѣхъ послѣдствіяхъ. Это кризисъ начала 16-го вѣка, извѣстный подъ именемъ борьбы «осифлянъ» и «заволжцевъ». Отъ духовнаго проволупанія, которое русская Церковь претерпѣла въ княженіе Василя III, она никогда не могла оправиться совершенно. Но, чтобы уяснить себѣ весь смыслъ этого явленія, надо поставить его въ связь съ основной линіей развитія духовной жизни въ древней Руси.

2.

Многіе думаютъ, что духовная жизнь есть нѣчто неподвижно-пребывающее въ глубинѣ измѣнчиваго потока исторіи. Историкъ, даже историкъ Церкви, рѣдко заглядываютъ въ эту глубину. Сложная композиція его картины сплетается изъ взаимодействія духовныхъ началъ съ мірскими, Церкви съ государствомъ, обществомъ, культурой. За вопросами права, организациі, культуры едва брезжитъ духовная жизнь, не требующая объясненій, но ничего и не объясняющая, — неизмѣнная предпосылка христіанской общественности. Живая святость находитъ себѣ мѣсто въ популярной агіологической легендѣ, но не въ научной исторіи. Почему? Неужели невозможно освоить легенду и научному изслѣдованію, усмотрѣть за литературной схемой живое — и, слѣдовательно, развивающееся явленіе, разглядѣть подъ нимбомъ конкретныя личныя и національныя черты. Эта работа для русской Церкви — еще въ зачаткѣ, но сдѣланнаго достаточно, чтобы поставить главные вѣхи; чтобы въ соборѣ русскихъ угодниковъ различить поколѣнія учениковъ, несущихъ и обогащающихъ греческую традицію духовной жизни. Развернутый во времени рядъ этотъ показываетъ не

одно преемство традиціи, но и вновь загорающіеся очаги, моменты подъема, стоянія и упадка, — наконецъ, роковое раздвоеніе — бифуркацію 16-го вѣка. Схематически это развитіе духовной жизни въ древней Руси отмѣчаютъ слѣдующія имена: Θεодосій Печерскій — Сергій Радонежскій — Іосифъ Волоцкій и Нилъ Сорскій. Въ эту линію, разумѣется, включаются лишь носители духовной жизни въ узкомъ смыслѣ слова: подвижники-аскеты, иноки и пустынножители, чинъ преподобныхъ. Въ него остаются не только святители, но и многочисленные святые міряне, столь характерные для древне-русской святости. Но, какъ ни существенна мірянская святость для русскаго типа православія, она все же никогда не являлась центральной, сама питаясь духовной энергіей, истекающей изъ монастыря или пустыни. Съ другой стороны, она обнаруживаетъ гораздо большую статичность. Трудно усмотрѣть слѣды развитія въ обликѣ святого князя древней Руси, а русскій юродивый, «блаженный» сохранился въ своихъ основныхъ національныхъ чертахъ до нашихъ дней. Динамичнымъ, развивающимся въ исторіи и опредѣляющимъ исторію — какъ ни странно это можетъ показаться, на первый взглядъ, остается наиболѣе отрѣщенный отъ міра и исторіи, наиболѣе обращенный къ вѣчности типъ святости: линкъ преподобныхъ.

3.

Съ Θεодосіемъ и Антоніемъ Печерскими греческій идеалъ монашества впервые вступаетъ на русскую землю. У святого Антонія не было и не могло быть русскихъ учителей. Онъ учился въ Греціи, на Аѳонѣ, какъ и Θεодосій заимствовалъ изъ Константинополя студійскій уставъ. Вліяніе греческихъ житій въ біографіи св. Θεодосія, со-

ставленной Несторомъ (житіе св. Антонія не дошло до насъ), несомнѣнно. Шахматовъ и Абрамовичъ вскрыли всю мозаику его литературныхъ заимствованій, не нарушающую жизненной правдивости его иконописнаго портрета. Греческое и русское здѣсь легко наслаивается другъ на друга, и при томъ такъ, что выдѣленіе національныхъ чертъ не является невозможнымъ.

Несомнѣнно, что для пр. Θεодосія, въ изображеніи Нестора (а такимъ онъ остался навсегда въ памяти поколѣній), идеальнымъ прототипомъ было палестинское монашество, какъ оно отразилось въ житіяхъ св. Евѣмїя Великаго, св. Саввы Освященнаго и другихъ подвижниковъ 5-6-го вѣковъ. Не египетское, не сирійское, а именно палестинское. Это означаетъ, прежде всего, что православная Русь избрала не радикальный, а средній путь подвига. Какъ ни сурова жизнь великихъ палестинцевъ, жизнь самого Θεодосія, но по сравненію съ бытомъ отшельниковъ Египта и Сирїи она должна показаться умѣренной, чело-вѣчной, культурной. Св. Θεодосій не увлекался ни крайностями аскезы, ни сладостью уединеннаго созерцанія. Изъ подземной пещеры, излюбленной Антоніемъ, монастырь при немъ выходитъ на свѣтъ Божій, расширяется въ многократныхъ перестройкахъ, закладываются каменные стѣны великолѣпной обители, уже надѣленной селами и крестьянами. Пещеры остаются для великопостнаго затвора, но міръ предъявляетъ свои права. Въ монастырѣ создается больница, въ монастырь стекается народъ, идутъ князья и бояре, самъ Θεодосій — частый гость въ княжескомъ теремѣ. Характерно, что первые подвижники Руси не искали себѣ иныхъ мѣстъ, какъ окраины стольныхъ городовъ. Въ воздѣйствіи на міръ они нашли для себя возмѣщеніе пустыннаго безмолвія. Учителство Θεодосія, его кроткое, но властное вмѣшательство въ

дѣла княжескія, въ отстаиваніи правды, въ блюденіи гражданскаго мира чрезвычайно ярко изображается Несторомъ, который подчеркиваетъ національное служеніе святого. Характерно, что не Антоній, а именно Θεодосій дѣлается создателемъ Кіево-Печерской лавры, учителемъ аскезы, учителемъ всей православной Руси. Образъ Антонія рядомъ съ нимъ очерчивается чрезвычайно блѣдно. Древность даже не сохранила намъ житія его, если оно когда-нибудь существовало. Самая канонизація его совершилась во времена позднѣйшія сравнительно съ Θεодосіемъ, который былъ канонизованъ уже въ 1108 г., черезъ 34 года послѣ кончины. И это, несомнѣнно, связано съ его созерцательнымъ умонастроеніемъ. Антоній тяготился человѣческимъ общеніемъ, «не терпя всякаго мятежа», не пожелалъ взять на себя игуменскаго бремени и, когда число братьевъ достигло 15, оставилъ ихъ и затворился въ новой (Антоніевой) пещерѣ. Повидимому, онъ не руководилъ духовной жизнью своихъ учениковъ и подражателей (кромѣ перваго небольшого ядра), и въ слѣдующемъ поколѣнніи образъ его потускнѣлъ въ памяти печерскихъ агіографовъ. Здѣсь Кіевская Русь совершила сознательный выборъ между двумя путями монашескаго служенія.

Можно попытаться проникнуть и дальше въ этотъ «царскій» идеалъ мѣрности — въ основѣ, греческій (*μετρίος* св. Саввы) — въ поискахъ болѣе личныхъ чертъ святости Θεодосія. Мы увидимъ образъ обаятельной простоты, смиренія, кротости. Въ его смиреніи есть моментъ нѣкотораго юродства — во всякомъ случаѣ, моментъ соціального уничиженія. Таковъ его отроческій подвигъ опрощенія, сельскій трудъ со своими рабами, таково его многолѣтнее просвирничество, таковы его «худыя ризы», все время останавливающія вниманіе біографа и современниковъ: въ теремахъ и Кур-

снаго посадника и Кіевскаго князя, — «худыя ризы», которыя для него дѣлаются иногда желакнымъ источниномъ униженія. Это личное въ немъ, и въ то же время самое русское: таковъ господствующій идеаль во всѣ вѣка русской жизни.

На ряду съ этимъ, едва ли можно признать у пр. Θεодосія выдающійся административный талантъ. Онъ тщательно стремился пересадить на русскую почву Студійскій уставъ. Но въ Кіевскомъ патерикѣ, отражающемъ преданія 12 вѣка, мы уже не видимъ строгаго общежитія. Не видимъ и въ самомъ Θεодосіи игуменской строгости. Извѣстенъ разсказъ о бѣгломъ монахѣ, который много разъ возвращался въ монастырь и снова убѣгалъ, всякій разъ встрѣчая прощеніе святаго игумена. Строгость проявляетъ Θεодосій лишь къ своеволію келаря, въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ хозяйственный расчетъ убиваетъ послушаніе и вѣру.

О качествѣ духовной жизни Θεодосіи мы знаемъ очень мало. Не слышимъ ни о какихъ видѣніяхъ (нромѣ бѣсовскихъ) — ни о какихъ вышнихъ выраженіяхъ, которыя позволяли бы заключить о мистической, или же просто о созерцательной его настроенности. Много говорится о его молитвѣ (и великопостномъ пребываніи въ затворѣ), но аскетизма преобладаетъ въ немъ какъ созерцательными, формами духовной жизни. Это вполне соответствуетъ и тому церковно-соціальному служенію, которое взялъ на себя преподобный. Тановой и осталась религіозность древней (Кіевской) Руси, даже въ самыхъ высокихъ своихъ выраженіяхъ. Всѣ русскіе иноки хранятъ на себѣ печать св. Θεодосія, несутъ фамилію его черты, сквозь которыя проступаетъ далекій палестинскій обликъ Саввы Освященнаго. Здѣсь, въ этой точкѣ, происходитъ смынаніе русскаго подвижничества съ восточной традиціей, здѣсь отвѣтвляется русская вѣтвь отъ вселенской Лозы Христовой.

Татарскій погромъ Руси, какъ извѣстно, тяжело отразился на духовной жизни. Видимымъ свидѣтельствомъ этого является полувѣковой, если не болѣе, разрывъ въ преемствѣ иноческой святости. На время ликъ святыхъ князей какъ бы вытѣсняется въ русской Церкви ликъ преподобныхъ. Лишь въ 14 вѣкѣ, со второй его четверти, русская земля приходитъ въ себя отъ погрома. Начинается новое монашеское движеніе. Почти одновременно и независимо другъ отъ друга зажигаются новые очаги духовной жизни: на Валаамѣ и въ Нижнемъ Новгородѣ, на Кубенскомъ озерѣ и, наконецъ, въ ближайшемъ сосѣдствѣ съ Москвой, въ обители преп. Сергія. Для насъ все это новое аскетическое движеніе покрывается именемъ св. Сергія. Большинство изъ его современниковъ были его «собесѣдниками», испытали на себѣ сго духовное вліяніе. Его прпмые ученики явились игуменами и строителями многочисленныхъ монастырей: подмосковныхъ, бѣлозерскихъ, вологодскихъ. Духовная генеалогія русскихъ подвижниковъ 15 вѣка почти неизбѣжно приводитъ къ преп. Сергію, какъ къ общему отцу и наставнику. Послѣ Θεодосія Печерскаго, Сергій Радонежскій является вторымъ родоначальникомъ русскаго монашества.

Самъ св. Сергій не отрекается отъ своего духовнаго предка. Образъ Θεодосія явно выступаетъ въ немъ, лишь еще болѣе утончившійся и одухотворенный. Θεодосія напоминаютъ и тѣлесные труды преп. Сергія, и сама его тѣлесная сила и крѣпость, и худыя ризы, которыя, какъ у кievскаго игумена, вводятъ въ искушеніе неразумныхъ и даютъ святому показать свою кротость. Роднить обоихъ русскихъ святыхъ и совершенная мѣрность, гармонія дѣятельной и созерцательной жизни. Преп. Сергій покоилъ нищихъ и стран-

ныхъ въ своей еще убогой обителѣ и на смертномъ одрѣ завѣщалъ своимъ ученикамъ не забывать страннолюбія. Какъ и Ѳеодосій, онъ былъ близокъ къ княжескому дворцу, принималъ участіе въ политической жизни Руси и благословилъ Донского на освободительный подвигъ. Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи, мы видимъ и новыя, чисто сергіевскія черты. Свою кротость и смиреніе Сергій простеръ такъ далеко, что является передъ нами нѣтъ бы совершенно безвластнымъ и всегда готовымъ на униженіе. Игуменъ нанимается плотникомъ къ монаху Данилѣ за рѣшету гнилыхъ хлѣбовъ. Мы ниогда не видимъ его наназывающимъ слушниковъ, какъ это случалось дѣлать и кроткому Ѳеодосію. На ропотъ недовольныхъ Сергій отвѣчаетъ лишь увѣщаніями и даже, избѣгая борьбы, на время удаляется изъ монастыря. Смиреніе его главная человѣческая добродѣтель.

До сихъ поръ преп. Сергій — ученикъ Ѳеодосія, хотя, быть можетъ, превзошедшій своего далекаго учителя. Но вотъ мы видимъ въ немъ и нѣчто новое, таинственное, еще невиданное на Руси. Я имѣю въ виду извѣстныя видѣнія преп. Сергія: сослушающаго ему ангела, огонь, сходящій со сводовъ храма въ потиръ передъ его причащеніемъ, явленіе Пречистой съ апостолами Петромъ и Іоанномъ. Русская агиографія до св. Сергія не знаетъ подобныхъ таинственныхъ видѣній. Они говорятъ о таинственной духовной жизни, яротенающей скрытно отъ насъ. Св. Сергій ничего не повѣдалъ ученикамъ о своемъ духовномъ опытѣ, да, можетъ быть, ученики эти (Епифаній, хотя и премудрый) были беспильны выразить въ словѣ содержаніе этого внутренняго тайнозрѣнія. Древняя Русь, въ убожествѣ своихъ образовательныхъ средствъ, отличается нѣмотой выраженія самого глубочайшаго и святаго въ своемъ религіозномъ опытѣ. Лишь въ знакахъ и видѣніяхъ, да еще въ начертаніяхъ

и краснахъ иконы, она сумѣла отчасти пріоткрыть для насъ покровъ тайны. По этимъ знакамъ мы имѣемъ право видѣть въ преп. Сергіи перваго русскаго мистина, т.-е. носителя особой, таинственной духовной жизни, не исчерпывающей себя аскезой, подвигомъ любви и несотступностью молитвы.

Четыре года тому назадъ от. Сергій Булгаковъ въ своей автобиографіи (1) увлекательно соединилъ разсѣянные знаки мистической жизни преп. Сергія вокругъ имени Пресв. Троицы, которой онъ былъ посвященъ до рожденія, которой посвятилъ и свою обитель. Сегодня и хотѣлъ бы указать на связь не богословія, а духовной жизни преп. Сергія съ современнымъ ему мистическимъ движеніемъ на православномъ Востока. Это извѣстное движеніе неихастовъ, практиковъ «умнаго дѣланія» или умной молитвы, идущее отъ св. Григорія Синаита съ середины 14-го столѣтія. Новую мистическую школу Синаитъ принесть съ Крита на Афонъ, и отсюда она широко распространилась по греческому и юго-славянскому міру. Св. Григорій Палама, Тырновскій патріархъ Евхимій, рядъ патріарховъ Константинопольскихъ были ея приверженцами. Богословски эта мистическая прантина связывалась съ ученіемъ о Божественномъ свѣтѣ и божественныхъ энергіяхъ.

Съ середины, особенно съ конца 14-го вѣка начинается (или возобновляется) сильное греческое и южно-славянское вліяніе на сѣверную Русь. Въ эпоху преп. Сергія въ одномъ изъ Ростовскихъ монастырей изучаются греческія рукописи. Митр. Алексій переводилъ или исправлялъ евангеліе съ греческаго подлинника. Самъ преп. Сергій принималъ у себя въ обители греческаго епископа и получилъ грамоту отъ Константинопольскаго патріарха, повинувшись которой устроилъ у себя об-

1) см. «Путь» № 5: Благодарные завіты преп. Сергія русскому богословствованію.

щежитіе. Однимъ изъ «собесѣдниковъ» преп. Сергія былъ тезоименный ему Сергій Нуромскій, яришелецъ съ Аѳонской горы, и сестъ основаніе отождествлять ученика Сергія Радонежскаго Аѳанасіа, Серпуховскаго игумена, съ тѣмъ Аѳанасіемъ Русномъ, который списалъ на Аѳонѣ, въ 1431 г., «яодъ криліемъ св. Григорія Паламы», сборникъ житій для Троицы - Сергія (1). Библіотека Троицкой Лавры хранитъ древнѣйшіе славянскіе списки Григорія Синаита 14 и 15 вѣковъ. Въ 15 же вѣкѣ тамъ были списаны и творенія Симеона Новаго Богослова (2). Все это еще не устанавливаетъ прямыхъ вліяній Греціи на религіозность преп. Сергія. Его духовная школа для насъ загадочна. Мы не знаемъ другихъ учителей его, кромѣ таинственнаго старца, благословившаго отрока Варооломея, и старшаго брата Стефана, подъ началомъ котораго Сергій началъ подвизаться, но который оказался не въ силахъ вынести лѣснаго пустынножителства. Но пути духовныхъ вліяній таинственны и не исчерпываются прямымъ учительствомъ и подражаніемъ. Поразительны не разъ встрѣчающіяся въ исторіи соотвѣтствія, единовременныя и, повидимому, независимо возникающія въ разныхъ частяхъ земного шара духовныя и культурныя теченія, созвучныя другъ другу. Въ свѣтѣ мистической традиціи, которая утверждается среди учениковъ преп. Сергія, его собственный мистическій ояты, озаряемый для насъ лишь видѣніями (можно сопоставить свѣтоносныя видѣнія Сергія съ оаворскимъ свѣтомъ психастовъ) яріобрѣтаетъ для насъ большую опредѣленность.

1) А. С. Орловъ. Исусова молитва на Руси въ 16 вѣкѣ СПб. 1914. П. Д. П. CLXXXV.

2) А. С. Архангельскій. Къ изученію др.-рус. литературы. Творенія отцовъ Церкви въ др.-рус. письменности. СПб. 1888 г. стр. 141 и 142, прим. СПб. 1888.

Первый русскій мистикъ, преп. Сергій былъ и первымъ русскимъ пустынножителемъ. Для него канъ и для древнихъ мистиковъ Востока, пустыня была учительницей богомыслия. Медвѣдь былъ первымъ его другомъ въ безлюдной глуши. Съ грустью описываетъ его ученикъ постройку будущей лавры: «исназили пустыню». Съ грустью принялъ пресподобный первыхъ своихъ учениковъ: «Азъ бо, господіе и братія, хотѣлъ есмь одинъ жить въ лустынѣ ссй и тано скончатися на мѣстѣ есмь». Но онъ не противится волѣ Божіей, ради любви урѣзывая созерцаніе.

Таново было и все новое русское сергіевское монашество. Оно уходило въ пустыню, въ лѣсныя дебри, бѣжало отъ нагонявшаго міра, но уступало ему, осѣдало въ хозяйственныхъ обителяхъ, строилось, создавало иногда крупныя культурныя очаги, опорныя пункты русской колонизаціи. 15 вѣкъ — золотой вѣкъ русской святости, давший болѣе всего пресподобныхъ русской церкви, покрывшій монастырями всю сѣверную — тогда воиспину святую Русь.

Однако въ послѣдъ — сергіевскомъ монашествѣ можно различать два теченія, прежде всего географическія: сѣверное и московское. Уже при жизни преп. Сергія онъ, уступая князьямъ и митрополиту, отдавалъ своихъ учениковъ, Феодора, Аонасіа, Андроника въ строители и игумены московскихъ и подмосковныхъ монастырей. Другіе ученики его, Кирилль Бѣлозерскій, Павелъ Обнорскій шли на сѣверъ, за Волгу, не въ города, а въ лѣсную пустыню. Здѣсь намѣчается основная бифуркація русскаго подвижничества, чрезвычайно существенная, ибо за географическимъ излученіемъ скрывается излученіе духовное: разныя направленія асцезы. Вполнѣ понятно, что созерца-

тельная духовная жизнь была главной целью северных отшельников. Белозерский край, Кубенское озеро, южная окраина Вологодских лесов: Комельская, Обнорская, Нуромская пустыни, а за ними далекое море — вот главные очаги «заволжских старцев».

Кириллов монастырь, после Сергиева, был для них вторым духовным средоточием, питавшим их и тогда, когда (в конце 15 века) Троицкая обитель утратила былую высоту духовной жизни. После Кирилловой и в тесной связи с нею, в качестве таких иноческих метрополий, рассылающих в пустыню все новые колокии, следует назвать Спасо-Камский монастырь на Кубенском озере, выделившуюся из него Глушицу св. Дионисия и уже к 16 в. обитель св. Корнилия Комельского.

При изучении духовного содержания северного подвижничества мы встречаемся с двумя затруднениями: во-первых, почти все жития северных святых остаются неизданными; во-вторых, они невыгодно отличаются от московской группы скудостью содержания и чрезмерной общностью характеристик. Однако, благодаря исследованию Кадлубовского (1), мы можем бросить взгляд и на недоступные нам рукописи, со страниц которых встают образы великих святых, некогда чтимых всей русской землей, а ныне почти забытых.

Северные «заволжские» группы подвижников хранят в наибольшей чистоте заветы прп. Сергия: смиренную кротость, нестяжание, любовь и уединенное богомыслие. Таков прежде всего величайший среди них Кирилл, который именуется «яротивящихся тихим увещанием, безымянным учителем», «ниже нас все глгоуо-

1) Очерки по истории древне-русской литературы житий святых — Варшава 1902.

щесюся благоувѣтливѣмъ». Эти святыя легко прощають и оснорбителѣй своихъ и разбойниковъ, яонушающихся на монастырское имущество. Преп. Діонисій даже улыбається, узнавъ о похищеніи монастырскихъ ноней. Нестяжаніе въ самомъ строгомъ смыслѣ не личнаго, а монастырскаго отназа отъ собственности — ихъ общій идеаль жизни. Преп. Кириллъ отказывается отъ дарственныхъ селъ съ принципиальной мотивировкой: «Аще села восхотимъ держати, болши будетъ въ насъ попеченіе, могущее братіямъ безмолвіе пресѣяти». Св. Кириллъ предпочитаетъ принимать милостыню. Но вотъ Димитрій Прилуцкій, (какъ и Діонисій Глушицкій) отназываются даже отъ милостыни христіянина, внушая ему отдать се на питаніе рабовъ и сиротъ. Тание отвергаютъ даръ князя преп. Іоасафъ: «злату и сребру нѣсть намъ треба». Разумѣется, яолная нестяжательность есть идеаль, отъ котораго отступаютъ даже самыя строгіе подвижники. По смерти святыхъ основателей ихъ монастыри богатѣютъ; но, и измѣняя завѣтамъ святого, хранятъ память о нихъ.

Полная независимость отъ міра даетъ святому дерзаніе судить міръ. Его обычная нротость и смиреніе не мѣшаютъ ему выступать обличителемъ сильныхъ міра сего. Св. Кириллъ, оставившій отеческія поученія князьямъ, отказывается посѣтить князя Гсоргія Дмитріевича: «не могу чинъ монастырскій разорити». Преп. Мартиніанъ, напротивъ, появляется въ Москвѣ въ хоромахъ великаго князя (Василія II), заключившаго въ оковы боярина вопреки данному имъ слову: «Не убоялся назнати нине заточенія... по помяну Іоанна Златустаго глаголюща, яко прещеніе царево ярости львовѣ уподобися». Григорій Пельшемскій обличаетъ князя Юрія Дмитріевича и сего сына Шемяну, неправедно захватившихъ величос княженіе.

Впрочемъ, эти столкновенія съ міромъ, какъ и

всякій виходъ въ міръ, рѣдки и исключительны. Сѣверный подвижникъ жаждетъ безмолвія. Павелъ Обнорскій отпросился у преп. Сергія въ уединеніе, не терпя и монастырскаго общежитія: «яже въ пустынѣ молва ничѣмъ же градскихъ мятежъ разнствуеть». Онъ же именуется безмолвіе матерью всѣхъ добродѣтелей. Въ обнорскихъ лѣсахъ преп. Павелъ поселился въ дуплѣ дуба, и Сергій Нуромскій, другой великій пуетынцполюбецъ, нашелъ его здѣсь въ обществѣ медвѣдя и дикихъ звѣрей, кормящимъ птицъ, ноторыя сидѣли на головѣ его и плечахъ: этотъ одинъ образъ оправдываетъ имя Оиванды, данное русскимъ агіографомъ нашему сѣверному подвижничеству.

Житія наши весьма скупо говорятъ о внутренней, духовной жизни святыхъ. Все же Кадлубовскому удалось сдѣлать очень цѣнныя наблюденія. Изъ отдѣльныхъ формулъ, не советѣмъ обычныхъ въ русской агіографіи, но навѣянныхъ аскетикой древняго Востока, мы можемъ сдѣлать нѣкоторыя заключенія: 1) Вышняя аскеза, при всей суровости жизни, подчинена внутреннему дѣланію: на ней не сосредоточивается вниманіе. 2) Это духовное дѣланіе изображается, какъ очищеніе ума и духовное соединеніе съ Богомъ. «Сотвори умъ твой единого Бога некаши и прилежать къ молитвѣ», учитъ св. Діонисій. А ученикъ его Григорій (Пельшмекій) «въ вышнихъ умъ свой вперяхъ и сердце свое очищахъ всѣхъ страстныхъ мятежъ». И Павелъ Обнорскій трудится, «зрительное ума очищая». 3) Наконецъ, въ рѣдкихъ случаяхъ это духовное дѣланіе изображается въ терминахъ, которые являются техническими для умной молитвы въ практикѣ психастовъ. Ихъ значеніе становится понятнымъ лишь въ свѣтѣ доктрины, въ полнотѣ раскрытой на Руси Ниломъ Сорскимъ. Такъ о Павлѣ Обнорскомъ его біографъ говоритъ: «Зрительное очищая и свѣтъ божественнаго разума со-

бирая въ сердцѣ своемъ... и созерцая славу Господню. Тѣмъ сосудъ избранъ бысть Святому Духу». Тѣ же слова повторяются дословно въ болѣе позднемъ житіи св. Іоасафа Каменскаго.

Справедливость трсбуеъ отмѣтить, что оба послѣднихъ житія съ точкой формулировкой умнаго дѣланія составлены въ 16 ст., послѣ трудовъ Нила Сорскаго. Тѣмъ не мѣжѣ мы рѣшася утверждать, съ высокою долей вѣроятности, непрерывность духовной, мистической традиціи, идущей отъ преп. Сергія къ Нилу и его самого объясняющей. Моменты видѣній, характеризующихъ сѣверное подвижничество, можетъ только укрѣпить насъ въ этомъ убѣжденіи: таково видѣніе св. Кирилла Бѣлозерскаго (голосъ Богоматери) и явленіе Спасителя яреп. Іоасафу.

Еще одно послѣднее наблюденіе. Мистическое самоуглубленіе, бѣгство въ пустыню не мѣшаетъ сѣвернымъ подвижникамъ прославлять любовь, какъ «главизну добродѣтелей», и излучать ея при всякомъ соприкосновеніи съ людьми. О ней внушастъ Діонисій Глушицкій и его біографъ. О ней говоритъ Іоасафу явившійся ему Христосъ. И контекстъ и разъясненія не оставляютъ сомнѣній въ томъ, что эта любовь направлена не только къ Богу, но и къ человѣку.

6.

Личность и учекіе Нила Сорскаго слишкомъ хорошо извѣстны: это дастъ намъ возможность, говоря о немъ, лишь прочертить линіи, связующія его съ русской традиціей святости. Преп. Ниль съ ученикомъ своимъ Иннокентіемъ побывалъ на св. Горѣ и «въ странахъ Цареграда», но до того онъ былъ постриженникомъ Кириллова монастыря, сохранившаго всю строгость первоначальной жиз-

ни. Въ близкомъ сосѣдствѣ съ Кирилловымъ (въ 15 верстахъ), онъ и основалъ свой снитъ въ диной болотистой чащѣ. Сочиненія его, особенно Уставъ, представляютъ художественную мозаику цитатъ изъ греческихъ отцовъ мистическаго направленія. Но многіе изъ нихъ, какъ мы видѣли, были извѣстны на Руси съ конца 14 вѣка. Житіе его не сохранилось, но многочисленныя посланія его нано бы изнутри освѣщаютъ ту свѣтлую и любовную святость, которая течетъ изъ Сергіева источника. Его любовь находитъ слова поистинѣ огненныя. «О любимый мой о Христѣ братъ, возжеланный Богу паче всѣхъ»... «Не терплю, любимый мой, сохранить таинство въ молчаніи, но бываю безумецъ и юродъ за братнюю пользу». И однако, для умной молитвы, которой онъ посвятилъ себя, общеніе съ людьми становится уже тяжкимъ бременемъ: приходниціе нѣ ему «не перестаютъ стужати ми, и сего ради смущеніе бываетъ намъ». Его смиреніе такъ велико, что онъ не желаетъ быть ничьимъ учителемъ: «Написалъ писаніе сіе... братіямъ моимъ приснымъ, яже суть моего нрава: тако бо именую васъ, а не ученики. Единъ бо намъ есть Учитель». Извѣстно завѣщаніе Нила: «Повергните тѣло мое въ пустыню — да изѣдятъ е звѣріе и птицы; понеже согрѣшило есть къ Богу много и не достойно погребенія. Мнѣ потщанія, слично по силѣ моей, чтобы быть не сподобленъ чести и славы вѣка сего никоторыя, яно же въ житіи семъ, тако и по смерти». О нестяженіи его слышали и тѣ, кто ничего кромѣ этого не слышалъ о преп. Нилѣ. Горячій противникъ монастырскаго землевладѣнія, онъ выступилъ противъ него на соборѣ 1503 г.: «И нача старецъ Нилъ глаголати, чтобы у монастырей селъ не было, а жили бы черницы по пустынямъ, а нормились бы съ рунодѣліемъ». Его любовь нѣ бѣдности тако велика, что онъ хочетъ распространить ея и на черновъ: «сосуды златы и сребряны и самыя

священныя не подобаетъ имѣти, такожде и прочія украшенія излишнія, ко точію потребныя церкви приносить». Отступая здѣсь отъ господствующей русской традиціи, онъ ссылается на авторитетъ Златоуста и Пахомія Великаго. Но и въ этой чертѣ мы узкаемъ деревянные сосуды и холщевыя ризы преп. Сергія.

Въ согласіи съ духовной традиціей подвижничества, св. Нилъ не дѣлаетъ ударенія на тѣлесной аскезѣ. «О пищѣ же и питіи противу (т.-е. согласно) силы своего тѣла, болѣе же души, окормленія кійжде да творить... Здравіи бо и юніи да утомляютъ тѣло постомъ, жаждою и трудомъ по возможному; старіи же и немощніи да упокояють себя мало». Внутренняя аскеза, очищеніе страстей и помысловъ на первомъ планѣ. Его скитскій или монастырскій уставъ представляетъ краткую, ко полную энциклопедію аскетиче-ской, составленную съ большимъ искусствомъ, большимъ писательскимъ даромъ и всецѣло по древнимъ источникамъ. Въ концѣ аскезы является «дѣланіе сердечное», «умное храненіе». Описаніе умной молитвы дано со всею обстоятельностью, допускаемой въ такого рода вещахъ: «Поставити умъ глухъ и нѣмъ»... «и имѣти сердце безмолвствующе отъ всякаго помысла... и зрѣти прямо во глубинну сердечную и глаголати: Господи Іисусе Христе Сыне Божій яомилуй мя... И такъ глаголи прилежно, аще стоя, или сидя или лежа и умъ въ сердцѣ затворя и дыханіе держа, елико можешь»... «Мечтаний же зракъ и образы видѣній не пріемли... да не прельщенъ будеши...» Этой безмолвной молитвы нельзя оставлять для обычной, для «пѣнія». Послѣ «умной», всякая иная молитва является «прелюбодѣяніемъ ума» (Григорій Синаитъ). — Яркое описывается словами Симеона Новаго Богослова изступленіе и восторгъ, озаряющій душу, отдавшуюся умной молитвѣ: «Ной языкъ изре-

четь. Кой же умъ скажетъ? Кое слово изглаго-
летъ? Страшно бо, воистину страшно, и паче словъ.
Зрю свѣтъ, его же міръ не имать, посредѣ сел-
ли на одрѣ сѣдя; внутри себѣ зрю Творца міру, и
бесѣдную, и люблю, и ямъ, питаюсь добрѣ единымъ
боговѣдѣніемъ, соединяюсь Ему, небеса превос-
хожду: и се всѣмъ извѣстно и истинно. Гдѣ же тогда
тѣло, не вѣмъ».

Замѣчательна — при такой высотѣ и пламен-
ности духовной жизни — та разсудительность и
то пониманіе многообразія личныхъ путей, которыя
отличаютъ св. Нила. «Вся же естества единымъ пра-
вломъ объять невозможно есть: понеже разнство
веліе имутъ тѣла и крѣпость, яко мѣдъ и желѣзо
отъ вѣка». И свои собственные совѣты онъ даетъ
съ оговорками, оставляющими широкій выборъ
для личной свободы: «аще произволяютъ»... «аще
угодно Богу и полезно душамъ»... «аще кто о сихъ
вѣщахъ и полезнѣйшее разумѣтъ, и онъ тако да
творить, а мы о семъ радуемся». Св. Нилъ не очень
довѣряетъ человѣческому руководству. Трудно най-
ти «наставника непрелестнаго». Поэтому онъ и пред-
лагасть, вмѣсто учителя, «божественныя писанія»
и «слова божественныхъ отцовъ». Но свою ду-
ховную свободу св. Нилъ простираетъ и въ эту
священную для древняго русскаго человѣка об-
ласть писаній. «Писанія бо многа, но не вся боже-
ственна». Въ этомъ кругѣ писаній Нилъ устапа-
вливаетъ градацію авторитетовъ и, не презирая ра-
зума, пользуется имъ въ трудномъ изысканіи
истины: «Наипаче испытую божественнаго писа-
нія, прежде заповѣди Господни и толкованія ихъ,
и апостольскія преданія, тоже и ученія св. отецъ;
и яже согласны моему разуму къ благоугожденію
Божію и къ пользѣ души препишю (списываю) се-
бѣ и тѣмъ научаюсь». Эти начала разумной критики
преп. Нилъ примѣнялъ въ области агіологии, чѣмъ
нажилъ себѣ не мало враговъ. О своихъ критиче-

снихъ приемахъ онъ самъ говоритъ такъ: «Лисахъ же съ разныхъ списковъ, тщася обрѣсти правы и обрѣтохъ въ спискахъ онѣхъ многа неисправленна и елима возможно моему худому разуму исправляхъ»... Этой же критической работы онъ проситъ отъ своихъ болѣе ученыхъ читателей. Сочетаніе мистической традиціи психастовъ съ широтой разума и духовной свободой дѣлаетъ творенія св. Нила совершенно исключительными въ духовной литературѣ древней Руси.

7.

Противоположность идей и духовныхъ направлений Нила Сорскаго и Іосифа Волоцкаго привели въ броженіе все русское духовное общество начала 16 столѣтія. Но задолго до Іосифа его направление уже ощутимо въ учителѣ его Пафнутіи Боровскомъ. Духовный внучъ преп. Сергія по своему учителю Никитѣ, Пафнутіи былъ однимъ изъ яркихъ представителей московскаго, т.-е. южнаго излученія великой Троицкой обители. Въ его обликѣ соединились многія черты національнаго великорусскаго типа, которыя дѣлаютъ его столь обаятельнымъ для В. О. Ключевскаго: дисциплина, хозяйственность, трудолюбіе, чувство мѣры: «безмѣрія во всемъ убѣгая... все во время творя». Онъ много заботится о строгости уставной жизни въ монастырѣ, но его житіе мало можетъ сказать о внутренней духовной, жизни. Мы видимъ его строгость. Прозорливецъ, Пафнутіи узнаетъ по лицу, «аще который братъ правило заложитъ въ кой день», и обличаетъ виновнаго. Онъ не допускаетъ, чтобы иночество могло искупить грѣхъ кающагося убійцы и изгоняетъ его изъ монастыря. «Яро воззрѣвъ», «ярымъ окомъ» — иногда выражается о немъ житіе. Чудеса его имѣютъ большею частью карающій смыслъ. За то, прекрасный хо-

зяинъ, онъ кормитъ у себя во время голода болѣе 1000 человекъ. Въ сущности, портретъ св. Іосифа Волоцкаго уже данъ здѣсь въ черновомъ наброскѣ.

Іосифа Волоцкаго, благодаря тремъ обширнымъ житіямъ его, мы знаемъ лучше всѣхъ сѣверно-русскихъ святыхъ. Мы какъ бы воочию видимъ его крѣпкую внушительную фигуру, его цвѣтущую русскую красоту. Чувство мѣры, приличія, своеобразной церковной эстетики отличаетъ его въ такой же степени, какъ и твердость уставнаго быта. Вотъ идеаль православнаго воспитанія, какъ онъ дается въ «Просвѣтителѣ»: «Ступаніе имѣй кротко, гласъ умѣренъ, слово благочинно, пищу и питіе не мятежно, потребно зри, потребно глаголи, буди въ отвѣтахъ сладокъ, не излишествуй бесѣдой, да будетъ бесѣдованіе твое въ свѣтлѣ лицѣ, да даетъ веселіе бесѣдующему тебѣ». Окъ прекрасно читаетъ въ церкви, «какъ никто въ тѣ времена». У него «въ языкѣ чистота, и въ гласѣ сладость и въ чтеніи умиленіе». Любитель церковнаго благолѣпія, онъ приглашаетъ расписывать свою церковь знаменитаго иконописца Діонисія. Но эстетика св. Іосифа имѣетъ не созерцательный, а дѣйственный характеръ. Онъ черезъ внѣшнее идетъ къ внутреннему, черезъ тѣло и его дисциплину къ дисциплинѣ духа. Потому онъ такъ настаиваетъ на положеніи тѣла за молитвой: «стисни свои руки, и соедини ноги и очи смежи и умъ собери». Это молитва не окрыленная, а толкушая, побѣждающая волей и упорствомъ. Мѣсто умной молитвы у Іосифа занимаетъ келейное правило и продолжительность церковныхъ службъ. Его не влечетъ къ одинокому созерцанію, къ отшельничеству. Идеаль его — совершенное общежитіе. По смерти учителя Пафнутія, окъ обходитъ русскіе монастыри, ища, гдѣ сохранился въ чистотѣ сергіевскій общежительный уставъ. Только Ки-

рилловъ удовлетворяетъ его — не духовностью, а уставностью: «не словомъ общій, а дѣлы». Онъ отмѣтилъ тамъ «пѣніе», ему нравилось, что «каждо изъ братій стояше на своемъ мѣстѣ... всѣмъ брашю и питіе равно». Этотъ идеаль общегитія онъ и стремится воплотить въ своемъ монастырѣ. Для него онъ пишетъ свой знаменитый уставъ — не руководство къ духовной жизни, а строгій распорядокъ монастырскаго быта.

Но за этимъ бытовымъ укладомъ и эстетикой благолѣпія нельзя забывать основной корень Іосифова благочестія. Корень этотъ горекъ и даже страшенъ. Онъ обьясняетъ намъ его суровость передъ лицомъ міра. Въ глубинѣ его души явлетъ религіозный ужасъ эсхатологін: «Вѣкъ мой скончается и страшный престоль готовится, судъ меня ждетъ, претп мя огненною мукой и пламенемъ негасимымъ». Іосифъ не допускаетъ, чтобы даже «великіе свѣтильники и духовные отцы», даже святые мученики «страшный часъ смертный безъ истязанія проидеша бѣсовскаго мытарства». Отсюда напряженное покаяніе («самъ себе мучаше»), отсюда слезы и вериги у лучшихъ учениковъ его, духовной аристократіи волоколамской. «У однихъ пансырь подъ свиткою, у другихъ желѣза тежкіи». «Всѣ въ лычныхъ обуцахъ и въ плачевныхъ рясахъ». Бьютъ поклоны по 1000, 2000, 3000 въ день. Здѣсь, въ этомъ религіозномъ страхѣ — источникъ противорѣчія между обаятельностью, даже веселостью природнаго нрава Іосифа и суровостью его отношенія къ грѣшникамъ.

Ясно, что защита Іосифомъ монастырскихъ селъ вытекала не изъ любви его къ покойной жизни. Въ ея основѣ лежалъ идеаль социального служенія монастыря. Къ Іосифу идутъ окрестные крестьяне, потерявъ лошадь, корову, козу, и онъ даетъ каждому «цѣну ихъ». Онъ убѣждаетъ бояръ заботиться о своихъ «тяжаряхъ», не угнетать ихъ,

хотя бы ради собственных хозяйственных интересов. Одинъ изъ біографовъ увѣряетъ, что подь его благимъ вліяніемъ «вся тогда волоцкая страна къ доброй жизни прелагашеся... и поселяне много послабленіе имуще отъ господей сель ихъ». Во время голода Іосифъ кормитъ у себя до 700 бѣдняковъ, занимаетъ деньги на покупку хлѣба, а дѣтей (до 50) собираетъ въ своемъ страннопримномъ домѣ.

Но соціальное служеніе у св. Іосифа вырастаетъ въ національное. Горячій патріотъ, онъ собираетъ свѣдѣнія о русскихъ святыхъ и монастыряхъ, онъ восторженно славить святость русской земли: «Русская земля нынѣ благочестіемъ всѣхъ одолѣ». Средоточіе этой земли — въ московскомъ великомъ князѣ, и Іосифъ служитъ ему, развивая теорію божественной царской власти и приравнивая къ ней власть великаго князя, за долго до вѣнчанія на царство Іоанна. «Царь убо естествомъ подобенъ есть всѣмъ человѣкомъ, властію же подобенъ есть вышнему Богу». Еще Пафнутіи поставилъ свой монастырь въ тѣсную зависимость отъ московскаго государя (Ивана III). И онъ и Іосифъ представляютъ великому князю выборъ игумена и общее попеченіе о своей обители. Іосифъ любитъ власть, хочетъ видѣть ее бдительною и строгою. Онъ вполне удовлетворенъ тѣмъ развитіемъ, какое приняло самодержавіе при Василіи III.

Суровый къ себѣ, Іосифъ суровъ и къ другимъ. Почти все его волоколамское игуменство проходитъ въ борьбѣ: со своимъ княземъ (Волоцкимъ), со своимъ епископомъ (св. Серапіономъ), съ ересью жидовствующихъ, съ учениками Нила Сорскаго. Для еретиковъ онъ требовалъ смерти, для кающихся — пожизненнаго заключенія. Онъ убѣждалъ великаго князя въ опасности прощенія, и его письма имѣли успѣхъ. Въ «Просвѣтителѣ» онъ даетъ православное обоснованіе смертной казни еретиковъ,

которую практически примѣнялъ Геннадій Новгородскій по католическому образцу. Здѣсь, какъ и въ спорахъ о монастырскомъ землевладѣніи, онъ столкнулся съ «заволжскими» учениками Нила. Сѣверные старцы краснорѣчиво напоминали великому князю о христіанскомъ милосердіи, о прощеніи кающихся грѣшниковъ. Въ обѣихъ тяжбахъ Іосифъ вышелъ побѣдителемъ.

8.

Противоположности между «нестяжателями» и «осифлянами» по истинѣ огромны, какъ въ самомъ направленіи духовной жизни, такъ и въ социальныхъ выводахъ. Одни исходятъ изъ любви, другіе изъ страха (страха Божія), одни являютъ кротость и прощенье, другіе — строгость къ грѣшнику, на одной сторонѣ почти безвластіе, на другой строгая дисциплина. Духовная жизнь «заволжцевъ» протекаетъ въ отрѣшенномъ созерцаніи и умной молитвѣ, — «осифляне» любятъ обрядовое благочестіе и уставную молитву. Заволжцы защищаютъ духовную свободу и во имя состраданія даютъ въ своихъ скитахъ убѣжище гонимымъ еретикамъ; осифляне предають ихъ на казнь. «Нестяжатели» предпочитаютъ собственную бѣдность милостынѣ, «осифляне» ищутъ богатства ради социальной организаціи благотворительности. Заволжцы, при всей ихъ безспорной русской генеалогіи — отъ преп. Сергія и Кирилла — питаются духовными токами православнаго Востока; «осифляне» проявляютъ яркій религіозный націонализмъ. Наконецъ, первые дорожатъ независимостью отъ свѣтской власти, послѣдніе работаютъ надъ укрѣпленіемъ самодержавія и добровольно отдають подъ его попеченіе и свои монастыри и всю русскую Церковь. Начало духовной свободы и мистической жизни противостоятъ социальной организаціи и

уставному благочестію. Побѣда Іосифа опредѣлилась сродностью, созвучіемъ его дѣла — національно-государственному идеалу Москвы, съ ея суровой дисциплиной, напряженіемъ всѣхъ социальныхъ силъ и закрѣпощеніемъ ихъ въ тяглѣ и службѣ. Последнее объясненіе легкой побѣды «осифлянъ» — въ торжествѣ національно-государственныхъ задачъ надъ внутренне-религіозными.

Самое раздвоеніе древняго Θεодосіевскаго благочестія по двумъ направленіямъ еще не было черновнымъ бѣдствіемъ. Не была непоправимымъ бѣдствіемъ и борьба между ними, при всей ея ожесточенности. Настоящее несчастье заключалось въ полнотѣ побѣды одного изъ нихъ, въ полномъ подавленіи другого. Побѣдившіе осифляне сумѣли соединить дѣло своихъ противниковъ съ жидовствующей и раціоналистической ересью, и въ теченіе десятилѣтій на московскихъ соборахъ судили и осуждали ихъ. За это время много завожцевъ было сослано, много скитовъ закрыто, много отшельниковъ бѣжало на сѣверъ. Монастырь св. Іосифа возглавилъ русскую чернь, посылая митрополитовъ и епископовъ изъ своихъ стѣнъ, нанѣ нѣкогда Печерскій монастырь въ Кіевѣ. Черезъ этихъ питомцевъ и учениковъ св. Іосифа его направленіе къ срединѣ 16 вѣка окончательно утвердилось на Руси. Благочестіе и труды м. Манарія, Сильвестра, Стоглавый Соборъ — лучшіе плоды осифлянства, хотя въ нихъ (особенно въ Стоглавѣ) замѣтны и тѣневые стороны. Онѣ станутъ еще нагляднѣе, если мы вспомнимъ, что въ жертву побѣдителямъ былъ принесенъ Мансимъ Грекъ вмѣстѣ съ возможностями возрожденія на Руси заглохшей въ Греціи православной культуры. Недаромъ расцвѣтъ нашей литературы въ началѣ 16 столѣтія замираетъ нѣ срединѣ его, и 17 вѣкъ въ области оригинальной русской письменности является, быть можетъ, однимъ изъ бѣд-

нѣйшихъ. Онъ живетъ переводами, преимущественно съ латинскаго и польскаго, уже задолго до Петра ощущая свое безсиліе.

Въ религіозной жизни устанавливается надолго тотъ типъ уставнаго благочестія, обрядоваго исповѣдничества, который поражалъ всѣхъ иностранцевъ и казался тяжкимъ даже православнымъ грекамъ, при всемъ ихъ восхищеніи. На ряду съ этимъ жизнь, какъ семейная, такъ и общественная, все болѣе тяжелѣетъ. Если для Грознаго самое ревностное обрядовое благочестіе совмѣстимо съ угонченной жестокостью (опричинна задумана, какъ монашескій орденъ), то и вообще на Руси развратъ и жестокость легко уживаются съ обрядовой строгостью, на удивленіе иноземцевъ. Тѣ отрицательныя стороны московскаго быта, въ которыхъ видѣли вліяніе татарщины, развиваются особенно съ 16 вѣка. 15-ый, рядомъ съ нимъ, — вѣкъ свободы, духовной легкости, окрыленности, которая краснорѣчивѣе всего говоритъ намъ въ новгородской и ранней Московской иконѣ по сравненію съ позднѣйшей.

Многіе утѣшаются въ суровости и культурной бѣдности московской Руси — ея святостью. Внимательное изученіе русскихъ святыхъ приводитъ къ выводу, что золотымъ ея вѣкомъ было 15 столѣтіе. Начало 16-го еще живетъ наслѣдствомъ прошлаго. Ученики Іосифа и Нила долго еще продолжаютъ подвигъ учителей. Но во второй половинѣ столѣтія уже явно убываніе, утечка святости, особенно, если ограничиться святостью иноческой, отвлекаясь отъ юродивыхъ и святителей, которые въ большемъ числѣ въ это именно время прославляютъ русскую церковь. Въ 17 вѣкѣ закатъ святости нагляднѣе. Въ календарь русскихъ святыхъ это столѣтіе внесло немногимъ больше десятка именъ. И имена эти принадлежатъ мѣстно чтимымъ угодникамъ, нынѣ почти забытымъ. За-

мѣчательно, что большинство изъ нихъ прикадлежитъ сѣвернымъ поморскимъ (даже сибирскимъ) отшельникамъ, уже ничѣмъ не связаннымъ съ той Москвой, которая въ это время горделиво мкитъ себя твердыней вселенскаго православія.

Нынѣ уже ясно, что основной національный путь московскаго благочестія 17 вѣка велъ прямымъ путемъ къ старообрядчеству. Стоглавъ не даромъ былъ дорогъ расколу, св. Іосифъ Волоцкій не даромъ сталъ главкымъ его святымъ, «Просвѣтитель» его настольной книгой. Вмѣстѣ съ расколомъ, большая, хотя и узкая и слѣпая, религіозная сила ушла изъ русской Церкви, обезкровливая ее. Но не нужно забывать, что первое великое обезкровленіе совершилось на 150 лѣтъ раньше. Тогда была порвана великая нить, идущая отъ св. Сергія и Кирилла; съ Аввакумомъ покинула русскую Церковь школа св. Іосифа. Отсюда видимый параличъ 18-го вѣка, вытѣснившего великорусскую традицію малорусской ученой школой.

Однако русская Церковь не засохла, духовная жизнь ея не изсякла. Подъ почвой текли богатые рѣки. И какъ разъ вѣкъ Имперіи, столь, казалось бы, неблагопріятный для оживленія древне-русской религіозности, принесъ возрожденіе мистической святости. На самомъ порогѣ новой эпохи, Пансіи Величковскій, ученикъ православнаго Востока, находитъ творенія Нила Сорскаго и завѣщаетъ ихъ Оптиной пустыни. Еще святитель Тихонъ Задонскій ученикъ латинской школы хранитъ въ своемъ кроткомъ обликѣ фамиліи черты Сергіева дома. Съ 19 вѣка въ Россіи зажигаются два духовныхъ костра, пламя которыхъ отогрѣваетъ замерзшую русскую жизнь: Оптина пустынь и Саровъ. И ангельскій образъ Серафима и оптинскіе старцы воскрешаютъ классическій вѣкъ русской святости. Вмѣстѣ съ ними приходитъ время реабилитаціи св. Нила, котораго

Москва забыла даже канонизовать, но который въ 19 вѣкѣ, уже церковно чтимый, для всѣхъ насъ является выразителемъ самаго глубокаго и прекраснаго направленія древне-русскаго подвижничества.

Г. Федотовъ.

ДОСТОЕВСКІЙ И КРИЗИСЪ ГУМАНИЗМА

(Къ 50-лѣтію дня смерти Достоевскаго)

10 февраля этого года исполняется 50 лѣтъ со дня смерти Достоевскаго (ум. 28 января стараго стиля 1881 г.). За эти полвѣка слава и вліяніе идей Достоевскаго непрерывно возрастали — не только въ Россіи (гдѣ его вліяніе теперь, подъ ужасающимъ давленіемъ совѣтскаго идейнаго прессы, конечно, можетъ быть только подспуднымъ, и гдѣ даже не можетъ быть справленъ его юбилей), но и во всей Европѣ. Можно безъ всякаго преувеличенія сказать, что Достоевскій на Западѣ теперь — безспорно самый популярный, любимый и цѣнимый русскій писатель. И притомъ эта популярность Достоевскаго лишь въ очень малой мѣрѣ опредѣлена чисто художественными достоинствами его произведеній. Достоевскаго цѣнятъ на Западѣ — и надо сказать, въ данномъ случаѣ (въ отличіе отъ аналогичной, совершенно неправильной западноевропейской оцѣнки Толстого) вполне справедливо — въ первую очередь, какъ религіознаго мыслителя, какъ наставника жизни, какъ генія, принесшаго какія то драгоцѣнныя откровенія въ области человѣческаго духа. Конечно, нѣкоторую долю увлеченія Достоевскимъ на Западѣ надо отнести за счетъ наивнаго и снобистическаго интереса къ темамъ Достоевскаго, какъ къ мнимо-реалистическимъ изображеніямъ такъ называемой «русской» души. Но эта поверхностная сторона популярности Достоевскаго совершенно перевѣшивается серьезнымъ вниманіемъ къ существенному общечеловѣческому смыслу его міросозерцанія.

Такъ дѣло обстоитъ, напр., въ всякомъ случаѣ въ Германіи(1)

1) Въ только что вышедшей къ юбилею Достоевскаго книги *Th. Kampmann'a, Dostojewsky in Deutschland*, данъ подробный обзоръ и анализъ большой и въ общемъ солидной нѣмецкой литературы о міросозерцаніи Достоевскаго, накопившейся за эти 50 лѣтъ.

Можно сказать: Достоевскій — единственный русскій писатель, идеи котораго играют существенную роль въ духовномъ оборотѣ западной жизни, и который сталъ нѣкоторымъ факторомъ въ идейномъ развитіи западнаго міра.

Чѣмъ объясняется это значеніе Достоевскаго? Разсмотрѣніе этого вопроса подводитъ насъ, какъ мнѣ кажется, къ уясненію и по существу одного изъ самыхъ центральныхъ моментовъ въ міросозерцаніи Достоевскаго.

Тема, вокругъ которой движется вся мысль Достоевскаго, есть *человѣкъ* — истинное, подлинное существо человѣческой личности, — въ отличіе отъ того какъ бы внѣшняго обличія или, можно сказать, той личины, съ которой человѣкъ является и другимъ людямъ, и часто даже себѣ самому въ условной, общепринятой сферѣ обычаевъ, приличій, права и даже господствующей морали. Но проблема человѣка есть вмѣстѣ съ тѣмъ, быть можетъ, центральная проблема духовнаго развитія и всего европейскаго человѣка за 19 и 20 вѣкъ. Въ частности, вліяніе Достоевскаго падаетъ на эпоху, когда европейской мыслью вновь овладѣваетъ нѣкоторое *недоумѣніе* по вопросу объ истинномъ существѣ человѣка и когда старья, прежде господствовавшія представленія объ этомъ предметѣ пошатнулись въ самыхъ своихъ основахъ. Намъ представляется поэтому чрезвычайно поучительнымъ — и особенно умѣстнымъ ко дню юбилея Достоевскаго — отмѣтить особое значеніе идей Достоевскаго въ томъ *кризисѣ гуманизма*, который за послѣдніе полвѣка переживаетъ европейское человѣчество.

Подъ *гуманизмомъ* (въ широкомъ смыслѣ слова, отнюдь не совпадающимъ съ тѣмъ специфическимъ смысломъ этого понятія, который ему придается общепринятой исторической терминологіей) мы разумѣемъ ту общую форму *вѣры въ человѣка*, которая есть порожденіе и характерная черта новой исторіи, начиная съ ренессанса. Ея существеннымъ моментомъ является *вѣра въ человѣка какъ такового* — въ человѣка, какъ бы представленнаго самому себѣ и взятаго въ отрывѣ отъ всего остального и въ противопоставленіи всему остальному — въ отличіе отъ того христіанскаго пониманія человѣка, въ которомъ человѣкъ воспринимается въ его отношеніи къ Богу и въ его связи съ Богомъ. Изъ титаническихъ, «фаустовскихъ» мотивовъ ренессанса рождается представленіе объ особомъ достоинствѣ человѣка, какъ существа, самовластно и самочинно устроящаго свою жизнь и призваннаго быть верховнымъ, самодержавнымъ властителемъ надъ природой, надъ всей сферой земного бытія. Это движеніе приводитъ въ 17-омъ и въ особенности въ 18-мъ вѣкѣ къ культу профанной, секуляризованной человѣчности — къ провозглашенію достоинства и неотъемлемыхъ «естественныхъ»

правъ человѣка. Идея верховенства «народной воли» и идея «правъ человѣка», въ какія бы историческія коллизіи между собой онѣ ни вступали, суть одинаково выраженія этой вѣры въ человѣка, какъ самодержавнаго властелина надъ собой и надъ вселенской жизнью. Для обоснованія этого представленія развивается оптимистическое ученіе о прирожденной добротѣ и радушности человѣка. Человѣкъ самъ по себѣ, по «своей природѣ», всегда добръ, и вмѣстѣ съ тѣмъ, по своей разумности, легко можетъ найти разумный путь къ осуществленію абсолютнаго добра въ своей жизни, если только предоставить ему свободу; въ этомъ воззрѣніи заключается самое существо такъ называемаго «просвѣтительства». Таковъ первый и наиболѣе вліятельный типъ оптимистическаго гуманизма, который въ идеяхъ либерализма, демократіи и въ вѣрѣ въ «прогрессъ» господствуетъ надъ всѣмъ 19-ымъ вѣкомъ и въ своихъ популярныхъ проявленіяхъ до нашихъ дней опредѣляетъ міровоззрѣніе средняго европейца.

Но уже съ конца 18-го вѣка, въ философіи чувства и нѣмецкомъ «Sturm und Drang», и въ особенности съ начала 19-го вѣка, въ романтизмѣ и идеализмѣ, возникаетъ иная, новая форма гуманизма, которую можно назвать гуманизмомъ *романтическимъ*. Съ одной стороны, просвѣтительство оттолкнуло своимъ узкимъ рационализмомъ болѣе глубокія эстетически и религіозно живыя натуры; и, съ другой стороны, практической плодъ просвѣтительной философіи — французская революція внезапно обнаружившая человѣческое существо въ его слѣпомъ зломъ, демоническомъ началѣ, отвергавшемся просвѣтительствомъ — былъ какъ бы экспериментальнымъ обличеніемъ неправды и похвѣстности просвѣтительнаго гуманизма. Въ романтизмѣ и идеализмѣ складывается новое понятіе о человѣкѣ, по которому сущность человѣка лежитъ не въ его «разумѣ», а въ томъ, что онъ есть средоточіе и вершина космическихъ силъ, нѣкій микрокосмъ; и «доброта» человѣка не есть здѣсь уже его прирожденное свойство, а есть плодъ духовнаго самовоспитанія человѣка. Такъ складывается идеаль «прекрасной души», «благородной человѣчности», какъ итога духовнаго самосовершенствованія человѣка, сознательнаго развитія въ немъ дремлющихъ божественно-космическихъ силъ. Здѣсь преодолѣнъ рационализмъ просвѣтительства, но не его оптимизмъ, который, напротивъ, лишь въ новой формѣ и здѣсь является основой пониманія существа человѣка.

Гуманизмъ просвѣтительный и гуманизмъ романтический въ своеобразныхъ сочетаніяхъ и вариантахъ проходятъ черезъ весь 19-ый вѣкъ. Однимъ изъ плодовъ ихъ сочетанія является въ 30-40-хъ годахъ такъ наз. «утопическій» — по существу гуманитарный — социализмъ, такъ сильно вліявшій на русскую

мысль вообще и въ частности на Достоевскаго въ его молодости. Но одновременно, въ лѣвомъ гегельянствѣ, въ философіи Фейербаха, въ сенсимонистской «реабилитациі плоти», въ возникающемъ натурализмѣ и матеріализмѣ созрѣваетъ еще новая, третья и уже весьма проблематичная форма гуманизма — гуманизмъ *натуралистическій*. Въ немъ гуманистически возвышается и санкціонируется человѣкъ, уже не какъ «разумное» и не какъ духовное существо, а какъ существо природное, плотское. Теоретическую санкцію это воззрѣніе находитъ въ *дарвинизмѣ*. Возникаетъ проблематическій культъ земного, животнаго плотскаго существа человѣка, то, высмѣянное Вл. Соловьевымъ, парадоксальное сочетаніе идей, по которому высокое назначеніе и идеальная природа человѣка вытекаетъ изъ его существа, какъ потомка обезьяны. Въ *скрытой*, неосознанной формѣ здѣсь уже таится кризисъ разложеніе гуманистической вѣры.

Но вмѣстѣ съ этими разнообразными формами гуманизма 19-ый вѣкъ насыщенъ и духовными явленіями совсѣмъ иного порядка. 19-ый вѣкъ открывается чувствомъ «міровой скорби». Въ жизнеощущеніи Байрона, Леонарди, Альфреда Мюссе — у насъ въ Россіи у Лермонтова, Баратынскаго, Тютчева — въ пессимистической философіи Шопенгауера, въ трагической музыкѣ Бетховена, въ жуткой фантастикѣ Гофмана, въ грустной ироніи Гейне, звучитъ новое сознаніе сиротства человѣка въ мірѣ, трагической неосуществимости его надеждъ, безнадѣжнаго противорѣчія между интимными потребностями и упованіями человѣческаго сердца и космическими и социальными условіями человѣческаго существованія. Въ этихъ настроеніяхъ чувствуется какая то духота предгрозовой атмосферы; они предвѣщаютъ наступленіе подлиннаго кризиса гуманизма. Первое свое выраженіе этотъ кризисъ нашель у двухъ русскихъ умовъ, которые въ этомъ своемъ значеніи еще совсѣмъ не оцѣнены — у Гоголя и у Герцена. Гоголь своимъ художественнымъ взоромъ увидалъ у человѣка *зѣриную морду*, а своей религіозной мыслью — теоретически довольно безпомощной — ясно осозналъ одно: что человѣчество охвачено демоническими, дьявольскими силами и несется къ какой то ужасной катастрофѣ. Такимъ же крикомъ отчаянія, и вмѣстѣ съ тѣмъ мужественнымъ признаніемъ человѣка, потерявшаго всѣ иллюзіи, было «Съ того берега» Герцена: вѣра въ человѣка есть только слѣпой пережитокъ вѣры въ Бога, вѣра въ земную гармонию такъ же нелѣпа, какъ вѣра въ царствіе небесное; человѣкъ и его исторія есть только клочекъ слѣпой, бессмысленной и безчеловѣчной жизни природы, и потому всѣ упованія человѣка — лишь жалкія иллюзіи.

Подлинный кризисъ гуманистической вѣры обнаруживается на Западѣ въ двухъ явленіяхъ: въ революціонномъ со-

ціалізмъ, какъ онъ былъ теоретически обоснованъ въ марксизмъ, — и у Ницше. Въ марксизмъ натуралистическій гуманизмъ 40-хъ годовъ превращается — если можно какъ выразиться — въ гуманизмъ *сатанинскій*; а это значитъ, что гуманизмъ здѣсь истребляетъ самъ себя. У Маркса дѣло идетъ не просто объ оправданіи земной, плотской природы человѣка; сущность экономического матеріалізма и ученія о классовой борьбѣ заключается въ томъ, что именно силы *зла* — корысть, злоба, зависть — суть единственные подлинныя двигатели человѣческаго прогресса. Все возвышенное, духовное, благородное въ человѣкѣ *принципіально* отвергается; лишь предавшись сатанинскимъ силамъ, человѣкъ можетъ осуществить свою цѣль на землѣ. Здѣсь образъ человѣка окончательно меркнетъ; и не случайно, что именно въ этой же связи вѣра въ человѣческую личность смѣняется вѣрой въ безличное чудище «коллектива», «пролетаріата». Практически марксизмъ на Западѣ въ своемъ развитіи снова сочетался съ либерально-демократическимъ гуманитаризмомъ и потому не вызвалъ доселѣ своего подлиннаго существа; это существо его до конца раскрылось только въ русскомъ большевизмѣ.

У Ницше кризисъ гуманизма находитъ свое самое глубокое религіозно-философское выраженіе. Вѣра въ человѣка, выросшая нѣкогда изъ хрстіанскаго сознанія особой связи человѣка съ Богомъ, здѣсь *принципіально* отвергается въ самой своей основѣ. Мораль и религія, эти высшіе признаки человѣчности въ человѣкѣ, есть для Ницше лишь свидѣтельства низменной, жалкой, рабской природы человѣка. «Человѣкъ есть нѣчто, что должно быть преодолѣно» — въ этихъ словахъ Ницше подведенъ итогъ крушенію гуманизма. Не существо, поклоняющееся Богу и осуществляющее Божьи заветы на землѣ, а лишь существо, которое само было бы Богомъ — «сверхчеловѣкъ» — можетъ быть признано идеаломъ, тѣмъ объектомъ поклоненія, какимъ для гуманизма былъ человѣкъ.

Въ этой духовной ситуаціи западный міръ знакомится съ Достоевскимъ и съ его своеобразнымъ ученіемъ о существѣ человѣка. Достоевскій не зналъ ни марксизма, ни Ницше, но предвосхитилъ въ своихъ произведеніяхъ оба эти теченія. Достоевскій вообще замѣчательнымъ образомъ не подвергся влиянію теченій, выражавшихъ въ 19-мъ вѣкѣ кризисъ гуманизма; напротивъ, начало его духовнаго развитія отмѣчено — какъ уже указано — влияніемъ на него романтическаго и ранняго соціалистическаго гуманизма (Шиллеръ, Жоржъ Зандъ, В. Гюго). И все же никто, быть можетъ не продумавъ и не переживъ съ такой глубиной кризисъ гуманизма, какъ Достоевскій. Но его особое, исключительное значеніе состоитъ въ томъ, что, пере-

живъ этотъ кризисъ, онъ сумѣлъ по своему, на совершенно новыхъ путяхъ, *преодолѣть* его.

Общезвѣстно, съ какой силой и проницательностью, съ какимъ безстрашіемъ Достоевскій открываетъ слѣпыхъ, темныхъ, злыхъ глубины человѣческаго существа, хаосъ дикихъ страстей, бушующихъ въ человѣческомъ сердцѣ, и описываетъ ихъ. Вниманіе, которое Достоевскій удѣляетъ темнымъ и низменнымъ началамъ человѣческаго духа, такъ велико, что породило довольно распространенное и доселѣ мнѣніе, что Достоевскій впадаетъ здѣсь въ неправдоподобныя преувеличенія (очевидно, именно на такое мнѣніе самъ Достоевскій отвѣчаетъ своимъ афоризмомъ, что «правда всегда неправдоподобна»), другіе и доселѣ способны видѣть въ Достоевскомъ только гениальнаго психопатолога, проницательнаго изобразителя всяческихъ садистическихъ и мазохическихъ извращеній. Ясно во всякомъ случаѣ одно: отъ гуманистическаго оптимизма, отъ всякой идеализаціи человѣка Достоевскій безконечно далекъ. Человѣческое существо, какъ его рисуетъ Достоевскій, есть прямая противоположность и «разумному человѣку» просвѣтительства, и «прекрасной душѣ» романтизма. По Достоевскому зло, слѣпота, хаотичность, дисгармонія не только вообще присущи человѣку, но въ какомъ то смыслѣ связаны съ его послѣднимъ, глубиннымъ существомъ. Именно тамъ, гдѣ человѣкъ въ своихъ слѣпыхъ и разрушительныхъ страстяхъ возстаетъ противъ требованій разума, противъ всѣхъ правилъ приличія и общепризнанной морали — именно тамъ прорывается наружу, сквозь, тонкую оболочку общепризнанной эмпирической реальности, подлинная онтологическая реальность человѣческаго духа.

Но именно въ этомъ пунктѣ беспощадное обличеніе человѣка какъ-то само собой переходитъ въ своеобразное оправданіе человѣка. Мы ощущаемъ это прежде всего чисто эстетически: Достоевскій не отворачивается съ брезгливостью или презрѣніемъ ни отъ одного человѣческаго существа, какъ бы дико, зло и слѣпо оно ни было. Напротивъ, подобно матери, силой материнской любви чующей живую душу даже и преступнаго, опустившагося своего ребенка, Достоевскій противъ приговора всего свѣта становится на сторону человѣческой души во всей, столь ярко имъ же изображенной ея неприглядности. Передъ лицомъ морализирующаго общественнаго мнѣнія Достоевскій — призванный адвокатъ своихъ падшихъ, злыхъ, слѣпыхъ, буйствующихъ и бунтующихъ героевъ. Такъ какъ онъ ощущаетъ именно онтологическую глубину темныхъ, ирраціональныхъ сторонъ человѣческаго духа, то онъ непосредственно ощущаетъ какую то ихъ *значительность*, видитъ въ нихъ искаженные и замутненные признаки чего то истинно-великаго — какъ велика всякая

подлинная, послѣдняя реальность. Замѣчательно уже то, что всяческое зло въ человѣкѣ — ненависть, самолюбіе, тщеславіе, злорадство, и по большей части даже плотская похоть — для Достоевскаго не есть свидѣтельство бездушія, а, напротивъ, имѣть *духовное* происхожденіе, есть признакъ какой то особой напряженности духовной жизни. Въ конечномъ счетѣ оно проистекаетъ по Достоевскому изъ оскорбленнаго чувства человѣческаго достоинства и есть либо слѣпая месть за оскорбленное достоинство личности, либо попытка — хотя бы нелѣпымъ и разрушительнымъ образомъ — возстановить его поправленныя права. Эта проникновенная догадка, вплотную приближающаяся къ аморализму, (но, въ силу центрального значенія понятія *вины*, никогда съ нимъ не совпадающая), напоминаетъ дерзновенную мысль Якова Беме о божественномъ первоисточникѣ того, что въ падшемъ мірѣ является зломъ.

Дѣло въ томъ, что та ирраціональная, неисповѣдимая, ни въ какія нормы добра и разума не вмѣщающаяся глубина человѣческаго духа, которая есть источникъ всего злого, хаотическаго, слѣпого и бунтарскаго въ человѣкѣ, есть по Достоевскому *вмѣстѣ съ тѣмъ* область, въ которой одной только можетъ произойти встрѣча человѣка съ Богомъ и черезъ которую человѣкъ пріобщается къ благоразумнымъ силамъ добра, любви и духовнаго просвѣтленія. Ибо эта глубина — само существо человѣческой личности — въ послѣдней своей основѣ есть то таинственное начало, которое Достоевскій въ одномъ изъ набросковъ къ «Братьямъ Карамазовымъ» называетъ «*чудомъ свободы*». Это — та самая «глупая человѣческая волюшка», о которой, какъ о высшемъ, абсолютномъ благѣ, говоритъ «человѣкъ изъ подполья». Черезъ это начало ведетъ единственный путь человѣка къ Богу — другого пути, болѣе рациональнаго и безопаснаго, менѣе проблематическаго здѣсь быть не можетъ. Это есть по истинѣ «узкій путь», со всѣхъ сторонъ окруженный безднами грѣха, безумія и зла. Повидимому, Достоевскій держался даже мнѣнія, что духовное просвѣтленіе, обрѣтеніе даровъ благодати, безъ опыта грѣха и зла вообще невозможно. Во всякомъ случаѣ, онъ даетъ потрясающее своей правдой подтвержденіе той евангельской истины, что на небесахъ больше радости объ одномъ кающемся грѣшникѣ, чѣмъ о девяносто девяти праведникахъ. Этимъ опредѣляется совершенно своеобразный *гуманизмъ* Достоевскаго, въ которомъ открывается выходъ изъ кризиса всего прежняго гуманизма. Рѣшеніе Достоевскаго, въ сущности, чрезвычайно просто, какъ просто все истинно гениальное. *Достоинство* человѣка, его благополучіе, его право на уваженіе основаны не на какомъ-либо моральномъ или интеллектуальномъ совершенствѣ человѣка, не на

томъ, что онъ «разумень», «добрь» или обладаетъ «прекрасной душой», а просто на *глубинъ, онтологической значительности* всякой человѣческой личности. Эта глубина лежитъ «по ту сторону» добра и зла, разума и неразумія, благородства и низменности, красоты и безобразія; она именно глубже, первичнѣе, болѣе первоизданна, чѣмъ всѣ эти опредѣленія. Человѣкъ богоподобенъ не разумомъ и добротой, а тѣмъ, что загадочные послѣдніе корни его существа, на подобіе самого Бога, обладаютъ таинственностью, неизслѣдимостью, сверхраціональной творческой силой, безконечностью и бездонностью. «Не человекъ для субботы, а суббота для человека». Всѣ, даже самыя идеальныя мѣрила добра, правды и разума меркнуть передъ величіемъ самой *онтологической реальности* человѣческаго существа.

Этимъ опредѣлена глубокая, трогательная *человѣчность* нравственнаго міросозерцанія Достоевскаго. Можно сказать, что Достоевскому, въ сущности, впервые удался настоящій, *подлинный* гуманизмъ — просто потому, что это есть христіанскій гуманизмъ, который во *всякомъ*, даже падшемъ и низменномъ человѣкѣ, видитъ человека, какъ образъ Божій. Во всѣхъ прежнихъ формахъ гуманизма человекъ долженъ былъ являться какъ то приукрашеннымъ и принаряженнымъ, чтобы быть предметомъ поклоненія. Для почитанія человека нужно было забыть о грубой, тяжелой реальности и отдаться обманчивымъ иллюзіямъ. Напротивъ, гуманизмъ Достоевскаго выдерживаетъ всякую встрѣчу съ трезвой реальностью, его ничто въ мірѣ не можетъ поколебать. Не будетъ преувеличеніемъ сказать, что здѣсь мы имѣемъ одно изъ величайшихъ духовныхъ достижений человѣческаго сознанія. Въ наше жестокое время, когда образъ человека начинаетъ меркнуть и презрѣніе къ человеку грозитъ пошатнуть самыя основы общежитія, вѣра въ человека можетъ найти свою единственную опору только въ томъ отношеніи къ человеку, которое обрѣлъ Достоевскій. Гуманизмъ долженъ либо окончательно погибнуть, либо воскреснуть въ новой — и вмѣстѣ съ тѣмъ исконной и древней — формѣ — въ формѣ *христіанскаго гуманизма*, которую для современнаго человека открылъ Достоевскій.

С. Франкъ.

ОТКРЫТОЕ ПИСЬМО В. В. РУДНЕВУ ОБЪ ОТДѢЛЕНИИ ЦЕРКВИ ОТЪ ГОСУДАРСТВА*)

Милостивый Государь,

Господинъ Рудневъ.

Ваша статья «Религія и социализмъ», помѣщенная въ кн. 37 журнала «Совр. Записки», будитъ рядъ мыслей, которыми я хотѣлъ бы подѣлиться съ Вами, а также и со всѣми, для кого рѣшеніе вопросовъ, связанныхъ съ отношеніями церкви и государства, не заключается въ фразѣ: «религія опиумъ для народа, средство для его эксплуатаціи»

Скажу откровенно: мнѣ кажется, что Вы не достигли цѣли въ своемъ стремленіи снять рядъ противорѣчій, предвзятостей и просто вопіющихъ несправедливостей, которыми полны всѣ современныя попытки, какъ теоретическаго, такъ и практическаго рѣшенія даннаго вопроса, взятаго въ широкой плоскости общественно-политическихъ отношеній. Больше того, благодаря Вашему положенію религіозно настроеннаго социалста и искреннему желанію найти наиболѣе объективное и равно пріемлемое для всѣхъ и вѣрующихъ, и не-вѣрующихъ рѣшеніе даннаго вопроса, мы обяваны тому, что именно въ Вашемъ изложеніи очень ярко и выпукло обрисовались всѣ тѣ глубокія и непримиримыя противорѣчія, которыя лежатъ въ основѣ проблемы отношеній церкви и государства въ ея современномъ оформленіи.

Основное принципиальное положеніе, являющееся исход-

*) Редакція печатаетъ интересное по своей проблематикѣ письмо Н. Сарафанова въ порядкѣ дискусіонномъ. Редакція.

нымъ пунктомъ при рѣшеніи данной проблемы, заключается въ требованіи полной свободы духовной дѣятельности чело-вѣка, въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова. Причемъ «рели-гіозная свобода», говоря Вашими словами, «есть лишь частный видъ общей свободы совѣсти, свободы мнѣнія». Спорить, до-казывать справедливость и практическую цѣлесообразность такого требованія значило бы ломиться въ открытую дверь, настолько оно ясно для каждого искренне и честно мыслящаго чело-вѣка. Но вся эта ясность и убѣдительность сразу же про-падаетъ, когда мы переходимъ къ другому, основному же, положенію, которое почитается вытекающимъ логически изъ перваго и которое Вы формулируете въ слѣдующей, Вами подчеркнутой фразѣ: «мы стоимъ за послѣдова-тельно проведенное и полное отдѣленіе государства отъ церкви и за отдѣленіе церкви отъ государства.» (стр. 416).

Начну съ чисто формальнаго возраженія, которое само напрашивается при чтеніи вышеуказаннаго тезиса, и которое на мой взглядъ имѣетъ громадное значеніе, какъ для по-становки, такъ и для рѣшенія настоящей проблемы.

Признавая всю очевидную законность требованія свободы въ дѣлахъ совѣсти: считая безспорнымъ право чело-вѣка на свободное мнѣніе, на свободу во всемъ томъ, что касается духов-ной стороны чело-вѣческой сущности, все же странно слышать рѣчи объ отдѣленіи церкви отъ г о с у д а р с т в а, если конечно подъ церковью разумѣть вообще всякій духовный союзъ, всякое объединеніе на основѣ общаго міросозерцанія, а не только какой либо частный видъ этихъ союзовъ и поня-тію «государство» въ свою очередь не придавать какого либо специфическаго или совершенно новаго значенія.

Возникаетъ вполне естественный и законный вопросъ: возможно ли вообще говорить объ отдѣленіи церкви отъ го-сударства и государства отъ церкви? Не кроется ли здѣсь глубокое и богатое нежелательными послѣдствіями недора-зумѣніе?

Что это именно такъ, что такая формулировка проблемы основана на какомъ то странномъ недоразумѣніи, мы легко убѣждаемся при первой и самой поверхностной попыткѣ ана-лиза понятій церкви и государства, и становимся передъ аб-солютной невозможностью отдѣлить ихъ другъ отъ друга.

Противопоставляя государство церкви, какъ союзъ свѣтскій союзу духовному, мы имѣемъ дѣло не съ двумя объективно данными различными и отдѣльными существами, а всего лишь съ формальнымъ, чисто субъективнымъ раздѣленіемъ дѣятель-ностей о д н о г о и т о г о ж е чело-вѣческаго обще-

ства: вполне подобие тому, какъ въ индивидуальной человеческой личности мы раздѣляемъ духовную ея сторону отъ физической, которая нигдѣ не дана и не можетъ быть дана въ раздѣльности. Если не мыслимъ индивидуальный человеческій организмъ съ однимъ тѣломъ безъ духа или съ однимъ духомъ безъ тѣла, то столь же мало возможенъ и социальный живой и дѣятельный организмъ съ одною физическою, лишенною всего духовнаго, дѣятельностью или, наоборотъ, проявляющей одну духовную дѣятельность не воплощаемую ни во что матеріальное.

Соціальное общество, построенное исключительно на связи физической., объединенное только матеріальнымъ интересомъ внѣ каной бы то ни было духовной связи, будетъ не живой социальный организмъ, а машина — механическое соединеніе бездушныхъ марионетокъ. Равнымъ образомъ и общество, связанное только одною духовною связью, лишенное возможности воплотить эту духовную связь въ планъ физическомъ, будетъ лишено реальности, не будетъ имѣть нинакого значенія и смысла въ дѣйствительной жизни.

Такимъ образомъ, если подѣлимъ понятіемъ «государство» разумѣть живое органически связанное социальное цѣлое: связанное одновременно и внѣшне мѣстомъ, временемъ и общимъ практическимъ интересомъ, и внутренне общимъ духовнымъ устремленіемъ, то становится болѣе чѣмъ очевидно, что не только не можетъ бытъ рѣчь объ отдѣленіи отъ такого государства церкви, духовнаго единства гражданъ, но невозможно и простое противоположеніе ихъ другъ къ другу, не лишая въ то же время это государство самой необходимой и самой прочной внутренней духовной связи, не умервщляя его.

Единственное и логически и практически возможное противоположеніе вытекающее изъ формальнаго раздѣленія духовныхъ и матеріальныхъ интересовъ и дѣятельностей, заключается въ формальномъ же противоположеніи внутри государства общества свѣтскаго, преслѣдующаго матеріальные интересы и цѣли, обществу духовному — церкви (въ широкомъ смыслѣ этого слова), ставящему своей цѣлью интересы исключительно духовные. Союзъ духовный — церковный и союзъ свѣтскій — гражданское общество (свѣтское) всегда находятся и будутъ находится въ государствѣ, необходимо заключающемъ въ самомъ себѣ и то и другое, двѣ различныя функціи одного и того же цѣлаго, нанѣ двѣ неизбежныя связи, которыя вяжутъ различно, но не различное.

Государство, построенное исключительно на связи ма-

теріальною, лишенное духовнаго единенія, такъ же мало мыслимо, какъ и государство, построенное исключительно на одной духовной связи, при полномъ отсутствіи общности интересовъ матеріальныхъ.

Учитывая все сказанное и оставаясь въ предѣлахъ логики и здраваго смысла, нельзя не признать, что при рѣшеніи данной проблемы не можетъ быть и рѣчи объ отдѣленіи церкви отъ государства, а можно и должно говорить лишь о раздѣленіи въ предѣлахъ государства духовнаго и свѣтскаго водительства, т. е. говоря точнѣе, объ отдѣленіи церкви не отъ государства, а всего лишь только отъ гражданской государственной власти, требуя отъ послѣдней полного невмѣшательства въ духовную жизнь гражданъ и предоставляя ей полное право вязать и рѣшать во всемъ томъ, что относится къ области матеріальныхъ интересовъ, нуждъ и связей этихъ гражданъ государства. Только такое раздѣленіе способно гарантировать подлинную свободу совѣсти, свободу мнѣній и сдѣлать невозможными тѣ опасные и тяжкіе перегибы, нотормъ столь хорошо могутъ быть иллюстрированы цѣлымъ рядомъ примѣровъ изъ жизни современныхъ демократическихъ и т. н. секуляризованныхъ государствъ.

Защищая это столь ясное, на мой взглядъ, положеніе все же возможно встрѣтиться со слѣдующимъ возраженіемъ. Защитники проблемы въ ея современномъ оформленіи могутъ сказать, что свѣтская государственная власть не можетъ ограничить свою дѣятельность областью исключительно матеріальныхъ интересовъ и задачъ, лишитъ себя идейнаго содержанія, а потому и всякаго духовнаго авторитета въ глазахъ гражданъ государства.

Что государственная свѣтская власть не можетъ отиаться отъ руководства духовной стороной дѣятельности гражданъ, не можетъ предоставить имъ свободы въ этой области, это каждый можетъ хорошо видѣть на примѣрѣ современныхъ секуляризованныхъ государствъ. Но тѣмъ не менѣе свѣтская государственная власть должна это сдѣлать, если только подъ словомъ «духовный» не разумѣть исключительно религіозныхъ устремленій и если она искренне, а не на словахъ только исповѣдуетъ ея же провозглашаемый принципъ духовной свободы, свободы совѣсти. Въ противномъ случаѣ свѣтская государственная власть, естественно заинтересованная въ возможно большемъ единствѣ и цѣлости государственнаго образованія и сталкиваясь съ фантической пестротой духовныхъ устремленій гражданъ, съ иалнчіемъ внутри государства различныхъ и по своему существу антагонистическихъ міросозер-

цаній, — эта государственная власть столь же естественно и неизбежно будет стремиться къ объединенію гражданъ на основѣ своего собственнаго міровоззрѣнія, пользуясь, для этой цѣли, всей, имѣющейся въ ея распоряженіи силой государственнаго принужденія.

Законность и практическая цѣлесообразность непріятнаго для свѣтской государственной власти требованія абсолютнаго невмѣшательства во все то, что связано съ духовной стороною дѣятельности человѣка, требованія полнаго и искренняго равнодушія къ духовному облику гражданъ, отстраненія отъ всего того, что выходитъ за предѣлы чисто матеріальныхъ интересовъ, становится еще болѣе ясной и несомненной въ свѣтѣ слѣдующаго объективнаго факта.

Современное государство, очерченное точными и ясными физическими границами, болѣе или менѣе прочно связанное сознаниемъ общности матеріальныхъ интересовъ его частей, какъ индивидуальныхъ такъ и социальныхъ, въ отношеніи духовныхъ устремленій далеко не представляетъ идеальнаго союза, объединеннаго въ одно органическое цѣлое единымъ и общимъ для всѣхъ міросозерцаніемъ, а является собою весьма непрочное и вынужденное сожителство весьма различныхъ міросозерцательныхъ объединеній. Эти міросозерцательныя объединенія, иначе говоря церкви, духовные союзы все тѣхъ же гражданъ, признавая единое руководство въ области гражданскихъ утилитарныхъ отношеній и интересовъ, т. е., общую всѣмъ имъ свѣтскую государственную власть, въ то же время, естественно лишены возможности принять такое же единое, общее для всѣхъ, духовное водительство — духовную власть.

Свѣтская государственная власть, явившаяся результатомъ наличія общности весьма сложныхъ матеріальныхъ интересовъ и цѣлей, сильная и авторитетная при исполненіи единой воли гражданъ государства, можетъ успешно дѣйствовать только тамъ, гдѣ это единство есть налицо, т. е., въ области матеріальнаго интереса, но въ то же время ей неоткуда получить полномочія для дѣйствій въ той области, въ которой фактически не существуетъ никакого единства и гдѣ поэтому не можетъ быть и рѣчи о единой волѣ, т. е., въ области духовнаго дѣланія.

Единый пастырь можетъ быть лишь тамъ, гдѣ есть единство паствы, гдѣ есть единство интересовъ, стремленій и цѣлей.

Вотъ почему всякая попытка современной государственной власти руководить и законодательствовать въ области духовной дѣятельности гражданъ, какими бы высокими принципами она ни воодушевлялась

въ силу ея прирожденной односторонности всегда приводить и будетъ приводить къ насилію, преслѣдованію однихъ и покровительству другимъ, къ полному попранію ею же самою возвышаемаго принципа свободы въ дѣлахъ духа.

Вотъ почему и находится въ полномъ согласіи съ объективными условіями современной социальной жизни требованіе отъ государственной власти ея свѣтскости, ея полного и искренняго отказа отъ всякаго вмѣшательства въ духовную жизнь гражданъ государства, замѣнявъ собою по существу невыполнимое и логически абсурдное требованіе **с в ѣ т с н а -** **г о г о с у д а р с т в а**, которое будетъ такимъ каново оно есть и существованіе котораго невозможно безъ одновременнаго малчія какъ матеріальной (физической), такъ равно и духовной связей.

Нанвно было бы думать, что сторонники «отдѣленія церкви отъ государства», случайно допустивъ терминологическую неточность, на самомъ дѣлѣ стремятся лишь къ формальному ихъ раздѣленію, т. е., къ отдѣленію церкви отъ государственной власти въ цѣляхъ огражденія духовной свободы гражданъ государства, что повторяю, вполне логично и естественно вытекаетъ изъ признанія принципа свободы въ дѣлахъ совѣсти. Но въ томъ то и дѣло, что отмѣненное смѣшеніе понятій далеко не случайно и не такъ ужъ невинно, какъ это можетъ показаться на первый взглядъ. Благодаря такой произвольной игрѣ понятіями «г о с у д а р с т в о» и «государственная власть» достигается возможность тамъ гдѣ нужно отождествлять послѣднюю съ первымъ и защищать частные интересы случайной группы временныхъ властителей (ибо власть мѣняется, а государство остается) подъ видомъ общегосударственныхъ.

Не говоря уже о томъ, что отождествляя самое себя съ государствомъ, государственная власть тѣмъ самымъ превращается изъ слуги государства и исполнителя его воли въ самодержавнаго владѣтеля, которому уже ничто не можетъ быть противопоставлено, какъ нѣчто высшее, такое отождествленіе въ свою очередь даетъ широкую возможность прикрываясь знаменемъ борьбы за свободу, за право человека имѣть свое собственное мнѣніе, использовать всю силу государственнаго аппарата для борьбы съ неудобными властью духовными союзами гражданъ, исповѣдующими положительныя религіи, а въ частности и главнымъ образомъ для борьбы противъ христіанской церкви.

Союзы **п о л н о п р а в н ы х ъ г р а ж д а н ъ** объединенные религіознымъ міросозерцаніемъ, къ которымъ, кстатіи сказать, всюду принадлежитъ подавляющее большинство гражданъ

государства, во имя «свободы и равенства» путем цѣлаго ряда правовыхъ ограниченій медленно, но вѣрно превращаются въ союзы тѣней, въ союзы безплотныхъ духовъ, лишенныхъ всякой связи съ землей, а потому и всякаго значенія въ реальной жизни, — въ жизни своего государства.

Эта глубокая внутренняя ложь современной установки данной проблемы въ конечномъ счетѣ не можетъ не приводить въ сторону прямо противоположную тѣмъ лозунгамъ, которые красуются на знаменахъ т. н. передовой современной демократіи, т. е., къ полному и послѣдовательному нарушенію принципа свободы совѣсти, къ насильственному господству одной опредѣленной церкви воинствующаго атеизма, къ утвержденію въ новыхъ формахъ средневѣковаго государства, когда духовное и гражданское руководство были сосредоточены въ однихъ рукахъ.

Яркимъ примѣромъ такого возврата къ средневѣковью можетъ служить совѣтская Россія: причемъ это явленіе далеко не «страшный срывъ русскихъ марксистовъ», а вполне естественное и логически закономерное завершеніе въ корнѣй порочной и неискренней идеи отдѣленія церкви отъ государства, съ такимъ воодушевленіемъ до сего дня исповѣдуемой на всемъ широкомъ демократическомъ фронтѣ.

Справедливость всего сказаннаго выше и полное отсутствіе въ развиваемомъ мною взглядѣ и тѣни какого бы то ни было преувеличенія или предвзятости становятся безспорными для каждаго при первомъ ознакомленіи хотя бы съ программой австрійскихъ социаль-демократовъ, которая — какъ Вы утверждаете — «взятая сама по себѣ отдѣльно отъ предпосланныаго ей теоретическаго обоснованія и сопровождающихъ ее офиціозныхъ комментариевъ, съ нашей точки зрѣнія вполнѣ приемлема» (подч. Вами, стр. 421) и которая въ тоже время, съ моей точки зрѣнія, прекрасно показываетъ куда направлено остріе «меча» этихъ «борцовъ за свободу».

Въ первыхъ трехъ строчкахъ приводимаго Вами отрывка программы вполнѣ ясно и опредѣленно говорится: «Всѣ міросозерцательныя ученія (религій, философскія и научныя доктрины всякаго рода) пользуются равноправіемъ передъ закономъ». (подч. Вами, стр. 421).

Что можно на это возразить? Подъ такимъ яснымъ и недвусмысленнымъ заявленіемъ свободно подпишется каждый искренній сторонникъ духовной свободы человѣка. Но если мы повѣримъ въ честность этихъ словъ, если мы будемъ думать, что столь опредѣленное заявленіе можетъ обязывать къ чему либо авторовъ программы, мы глубоко ошибемся и окажемся весьма наивными. Ибо всего лишь на продолженіи

тринадцати послѣдующихъ строкъ; безъ всякихъ комментаріевъ, путемъ грубой передержки только что объявленное равноправіе всѣхъ религій, философскихъ и научныхъ доктринъ совершенно упраздняется, какъ будто о немъ не было и рѣчи и утверждается полное безправіе, полный и явный произволъ.

Дальше говорится: «Всѣ міросозерцательныя объединенія являются частно-правовыми союзами. Они управляютъ своими дѣлами и назначаютъ своихъ должностныхъ лицъ сами, безъ содѣйствія государства. Они сами оплачиваютъ расходы по управленію и по отправленію культа, по преподаванію міросозерцанія (религіозному обученію), по подготовкѣ и содержанію духовенства и преподавателей религіозныхъ (?) предметовъ. Помощь для всѣхъ этихъ цѣлей изъ государственныхъ средствъ недопустима.» (подч. мною).

Разрѣшите спросить: во имя какой справедливости и на основаніи какой логики, при помощи маленькаго взятаго въ скобки разъясненія изъ всѣхъ «равноправныхъ» міросозерцаній избирается только одно религіозное и противъ его одного направляются всѣ столь тяжкія правовыя ограниченія? Почему только одинъ преподаватель религіознаго міросозерцанія лишается права на помощь изъ государственныхъ средствъ? Почему, напримѣръ, русскій юноша будетъ знакомиться съ міросозерцаніемъ Дарвина, Руссо, Гегеля, Канта, Маркса и др. въ государственныхъ школахъ и за государственный счетъ, а для знакомства съ міросозерцаніемъ своего родного народа, основной его массы, долженъ будетъ искать мѣста въ кустахъ или подъ заборомъ, приобрѣтая пособія изъ «маминныхъ» средствъ?

Во имя какой высокой правды только для религіознаго союза даже въ томъ случаѣ, если онъ объединяетъ собою подавляющее большинство гражданъ государства, государственная власть, обладая всѣми ресурсами страны, не только не проявитъ, но и лишена права проявить малѣйшую тѣнь заботливости?

Смыслъ этой, помѣщенной въ скобки, маленькой оговорки слишкомъ прозраченъ. Не будь ея, запрещеніе оказывать помощь изъ государственныхъ средствъ духовнымъ нуждамъ гражданъ, согласно съ естественными законами логики, должно было было бы распространяться на всѣ міросозерцательныя объединенія. Изъ школьныхъ программъ пришлось бы тогда исключить все, что не имѣетъ прямого отношенія къ преподаванію чисто практическихъ знаній, а изъ «системы универ-

ситетской школы» оказалось бы изъятою не только теологія, какъ это значится въ разбираемой программѣ, но и вообще всякая философія, вплоть до философіи «святого» Маркса. Преподаваніе въ государственныхъ школахъ современной социологіи, какъ несомнѣнно міросозерцательной доктрины, стало бы недопустимымъ, а всѣ т. н. историко-философскіе факультеты пришлось бы свести къ роли краткаго курса необходимаго для усвоенія сухого перечня историческихъ событій и литературныхъ памятниковъ, такъ какъ все, что выше сего, есть уже философія, есть уже преподаваніе міросозерцанія. Такимъ образомъ весь запасъ самыхъ цѣнныхъ достиженій человѣческаго духа былъ бы принужденъ искать себѣ пріюта въ частныхъ школахъ, создаваемыхъ на добровольныя приношенія членовъ частно-правовыхъ міросозерцательныхъ объединеній. Что же касается средствъ государственныхъ, то таковыя очевидно расходовались бы властью исключительно на преподаваніе арифметики и чистописанія въ низшихъ и математики, физики, химіи, механики и ученія о подшипникахъ въ среднихъ и высшихъ школахъ.

На самомъ дѣлѣ этого, конечно, нѣтъ и быть не можетъ. Духовная связь и міросозерцательныя объединенія есть необходимое условіе жизни всякаго общества, всякаго социального организма, а въ томъ числѣ и государства. Духовныя объединенія не могутъ быть вынесены за предѣлы государства — отдѣлены отъ него. Это мѣсто свято и не можетъ быть пусто. Отказъ отъ одного міросозерцанія сейчасъ же требуетъ признанія другого. Составители Линцской программы прекрасно это понимаютъ и знаютъ, куда приведетъ логически послѣдовательное и искреннее раскрытіе лозунга — «отдѣленіе церкви отъ государства» чѣмъ грозитъ возложеніе на частное попеченіе всѣхъ безъ исключенія духовныхъ нуждъ гражданъ всякаго духовнаго творчества, а потому и выдѣляютъ изъ всѣхъ «равноправныхъ» міросозерцательныхъ ученій лишь негодныя, т. е., ученія религіозныя: направляя всю мощь государственныхъ средствъ исключительно на поддержку и обезпеченіе преподавателей и проповѣдниковъ угодныхъ власти міросозерцаній вродѣ марксизма, дарвинизма и т. п.

Ясно, что при такомъ положеніи уже не можетъ быть и рѣчи о «послѣдовательномъ и полномъ» раздѣленіи церкви и государства. Заманчивые лозунги о свободѣ совѣсти остаются на бумагѣ, а взамѣнъ всего этого съ циничной откровенностью осуществляется послѣдовательное и полное сліяніе духовной и свѣтской власти. Вопреки словеснымъ увѣреніямъ вся полнота государственной гражданской

власти, со всѣмъ ея аппаратомъ принужденія сосредотачивается въ рукахъ людей одного ясно выраженного міровозрѣнія — въ рукахъ служителей одного опредѣленнаго культа. Говоря иначе, подъ новой вывѣской возсоздается старый типъ средневѣковаго конфессіональнаго государства съ тою только разницею, что въ данномъ случаѣ гражданская власть находится въ подчиненіи у церкви, объединяющей собою самое ничтожное меньшинство гражданъ государства.

Кругъ замыкается, и если еще не горятъ костры новой инквизиціи, то недалеко уже время, когда въ большинствѣ т. и. передовыхъ, демократическихъ и просвѣщенныхъ государствъ во имя свободы совѣсти союзы «полиоправныхъ» гражданъ, исповѣдующихъ положительныя религіи, будутъ лишены не только права входа въ государственныя учебно-воспитательныя учрежденія, какъ это широко практикуется сейчасъ, но въ цѣляхъ еще большаго «равенства» всѣхъ міросозерцаній передъ закономъ, имъ будетъ строгаише запрещено пользоваться и такими государственными учрежденіями, какъ почта, телеграфъ, пути сообщенія и т. д. Здѣсь будущая просвѣщенная гражданская власть можетъ пойти гораздо дальше, чѣмъ въ дѣлѣ воспитанія молодыхъ поколѣній и свободно предоставить религіознымъ общинамъ полное право оборудовать для своихъ религіозныхъ нуждъ и на свои средства и почту, и телеграфъ, и желѣзныя дороги. И тогда ужъ несомнѣнно воцарится духъ свободы, равенства и братской любви и прочіо ляжетъ въ основаніе всей сложности социальныхъ отношеній «счастливаго» человѣческаго общества.

Предвижу Ваше возраженіе, что все это не можетъ относиться къ Вамъ — автору ст. «Религія и социализмъ». Вамъ хорошо извѣстно, что и тѣ жалкія слова о свободѣ и равенствѣ всѣхъ міросозерцаній, которыя еще сохраниены въ Линцской программѣ, по авторитетному разъясненію ея комментаторовъ О. Бауера есть просто «тактический пріемъ» (?), чтобы обмануть «широкіе слои промышленнаго пролетаріата, сохраняющіе традиціонную преданность религіи и церкви» (примѣч. на стр. 423) и воспользоваться на выборахъ нхъ голосами для прихода къ власти. Я пропускаю Ваши слова, гдѣ Вы говорите: «Охотно признаемъ, что практическая часть Линцской программы, взятая сама по себѣ, отдѣльно отъ предпосланнаго ей теоретическаго обоснованія и сопровождающихъ ее официозныхъ комментариевъ, съ нашей точки зрѣнія вполне пріемлема» и вѣрю въ Ваше искреннее желаніе найти наиболѣе справедливое рѣшеніе проблемы, обезпечивъ неизбежность основного принципа: права человѣка на свободное отъ всякаго принужденія духовное развитіе.

И тѣмъ не менѣе нужно признать, что сила внутренней лжи современной постановки танова, что заставляетъ и Васъ безнадежно запутываться въ нензбывныхъ логическихъ противорѣчiяхъ — одновременно утверждать и отрицать, отбирать лѣвой руной то, что минуто назадъ дала правая.

Признавая неизблемымъ принципъ свободы совѣсти, утверждая, что «религіозная свобода лишь частный видъ этой общей свободы совѣсти, свободы мнѣнія», что «всякое правовое государство основано на уваженіи къ этимъ началамъ» и наконецъ, что «правовое государство не имѣетъ никакой собственной доктрины религіозной или метафизической (стр. 416 и 417). Вы послѣ всего этого находите возможнымъ (на стр. 438) заявить: «государство не можетъ, нонечно, оставаться равнодушнымъ къ тому, какъ складывается духовный обликъ будущихъ его гражданъ», впадая такимъ образомъ въ очевидное и нестерпимое логическое противорѣчіе.

Если мы будемъ искренни, то мы должны признать, что логика и здравый смыслъ требуютъ чего либо одного: или государство дѣйствительно не имѣетъ никакой собственной общеобязательной доктрины, никакого общаго міросозерцанія, но тогда оно должно оставаться равнодушнымъ къ духовному облику своихъ гражданъ, какъ настоящихъ, такъ равно и всякихъ будущихъ, или же государство не можетъ оставаться равнодушнымъ, но тогда оно очевидно имѣетъ свою опредѣленную доктрину, свое обязательное для гражданъ міросозерцаніе и всѣ слова о свободѣ совѣсти, свободѣ мнѣнія есть пустая, лишенная всякаго содержанія и смысла фраза.

Всѣ эти противорѣчiя были бы невозможны, во всякомъ случаѣ они съ большею наглядностью выявили бы насильническій характеръ подобной «защиты свободы», если основное положеніе интересующей насъ проблемы формулировать не какъ требованіе объ отдѣленіи церкви отъ государства, а какъ требованіе объ отдѣленіи церкви (всякой какъ вѣрующей, такъ и невѣрующей) отъ государственной власти, которое будетъ заключаться въ обязанности этой послѣдней не вмѣшиваться въ духовную жизнь гражданъ государства и оставаться равнодушной къ тому, какъ складывается духовный обликъ гражданъ, какъ настоящихъ, такъ и всякихъ будущихъ, предоставивъ заботу о семь семь и свободнымъ, опирающимся исключительно на силу духовнаго авторитета духовнымъ союзамъ, т. е., церквамъ.

Во таномъ видѣ это требованіе законно, разумно, воистину демократично и цѣлесообразно. Ибо если мы только оставимъ

государственной свѣтской власти право на равнодушіе къ духовному облику гражданъ и т. п. всякая власть безразлично, будь то единоличная или соборная, монархическая или республиканская — не можетъ не имѣть своего опредѣленнаго міросозерцанія, то она и воспользуется этимъ предоставленнымъ ей правомъ для утвержденія въ государствѣ господства своего міросозерцанія, используя для сей цѣли весь арсеналь, имѣющихся у нея у нея въ распоряженіи принудительныхъ мѣръ.

Заканчивая свои возраженія я хочу сказать еще нѣсколько словъ о томъ весьма популярномъ въ современной демократіи противоположеніи т. н. научнаго матеріализма и связаннаго съ нимъ атеизма, какъ опредѣленнаго міросозерцанія, міросозерцанію религіозному и въ частности — христіанскому.

Противопоставляя одно другому, современная демократія рекомендуетъ первое, какъ наиболѣе свободное, ничѣмъ внутри себя не связанное, какъ одно изъ самыхъ высокихъ проявленій свободного человѣческаго духа. Религіозное же (христіанское) міросозерцаніе обычно рисуется, какъ идеальный образецъ внутренней связанности, гдѣ свобода человѣческаго духа подавляется авторитетомъ мертваго, неподвижнаго догматизма, Исходя изъ такого взгляда и христіанская церковь, какъ общественный союзъ, мыслится союзомъ рабовъ или людей съ опредѣленно выраженной рабской психологіей, какъ покорное и безсознательное стадо, загнанное въ чужую ему и стѣснительную загородку. Прямой противоположностью этому союзу рабовъ въ современномъ сознаніи является «новая церковь» атеистовъ — безбожниковъ, свободный союзъ свободомыслящихъ, лишенный всякаго принужденія, не связанный никакимъ верховнымъ догматомъ.

Нужно признать, что и здѣсь, въ этомъ казалось бы неувязномъ своемъ пунктѣ, современная демократія также мало права, какъ и во всемъ остальномъ. Сопоставляя эти два духовные союза и анализируя элементы ихъ внутренней связи, мы легко убѣждаемся, что ужъ если искать свободы въ узахъ, то именно христіанская церковь имѣетъ всѣ основанія назваться свободнѣйшимъ изъ человѣческихъ обществъ. Обществомъ, гдѣ первобытная анархія и раздробленность человѣческихъ единицъ преодолевается и превращается въ свою антитезу: въ единство при помощи связи идеально чистой отъ всякой тѣни какого бы то ни было принужденія не только физическаго, но также и духовнаго.

Все христіанское міросозерцаніе, всѣ основные его догматы построены на вѣрности, т. е. на свободномъ, абсолютно ничѣмъ невынужденномъ признаніи истин-

ности этихъ догмъ и вытекающаго изъ нихъ міросозерцанія. Христіанское міросозерцаніе свободно предлагаетъ себя каждому, ничего не доказывая и слѣдовательно, ничего не опровергая. Всякое знаніе съ его принудительнымъ характеромъ рѣшительно исключено изъ основъ этого міросозерцанія: ибо всѣ истины знанія находятся въ прямомъ противорѣчій со свободой — они п р и н у ж д а ю тъ насъ признавать себя за таковыхъ. Мы не можемъ свободно признать или не признать истину гласящую, что $2 \times 2 = 4$, но мы о б я з а н ы, мы вынуждены къ тому всею силою логики и вещей.

Чтобы войти членомъ въ христіанскую црковь нужно свободно увѣрять въ истину, которая никѣмъ и ничѣмъ не можетъ быть доказана, въ подтвержденіе которой не можетъ быть приведено никакого, даже самаго логическаго доказательства. Разумъ человѣческій, который по слову апостола Павла — есть мерзость передъ Господомъ, именно въ силу его системы принудительныхъ доказательствъ, рѣшительно отвергается, какъ основа этого свободнѣйшаго изъ человѣческихъ союзовъ.

Разумъ съ его детерминизмомъ, съ его законами тождества и противорѣчія, причины и слѣдствія, не можетъ войти туда, гдѣ въ основу положена безграничная свобода вѣры и любви, не могущихъ знать никакой логики и неподчиненныхъ обязательнымъ для разума — закону достаточнаго основанія. Желать помощи разума въ дѣлахъ вѣры, прибѣгать къ его содѣйствію для укрѣпленія церкви свободнаго союза вѣрующихъ и любящихъ равноцѣнно тому, какъ если бы мы въ дѣлахъ нашей земной любви и любовнаго довѣрія прибѣгали къ помощи постоваго полицейскаго. Отсутствіе разумныхъ доводовъ, подтверждающихъ основные догматы христіанства не недостатокъ, какъ это принято обычно думать, а качество, необходимое условіе и залогъ внутренней свободы христіанской церкви.

Поэтому всякое стремленіе, направленное къ отысканію доказательствъ истинъ вѣры помощію логики и разума, всякая попытка замѣнить свободу вѣры принужденіемъ знанія, долженъ быть разсматриваемъ какъ противное самой сущности христіанства, какъ абсолютное непониманіе значенія и смысла свободной Христовой церкви.

Полную противоположность церкви вѣрующихъ въ отношеніи ея внутренней свободы представляетъ собою церковь т. н. «свободомыслящихъ» съ ея матеріализмомъ и атеизмомъ въ качествѣ объединяющаго міросозерцанія. Это міросозерцаніе съ первыхъ же шаговъ стремится быть научнымъ или, когда это не удастся, то хотя бы наукообразнымъ. Въ каче-

чествъ основы допускается лишь то, что можетъ быть доказано помощію логики и здраваго смысла т. е., то, что по самому своему существу является принудительнымъ и не можетъ быть свободно принятымъ или отвергнутымъ. Всякій несогласный съ даннымъ міровоззрѣніемъ не только предается анафемѣ (отлученію), что вполне естественно и понятно, ибо нельзя войти въ духовное объединеніе (церковь) отвергая то, что создаетъ это объединеніе, но и объявляется дуракомъ, безумнымъ, лишеннымъ здраваго смысла и вообще нкуда негоднымъ человекомъ. При этомъ конечно или упускается изъ вида, или замалчивается, что все человеческое знаніе, все логически и разумно доказуемое, въ конечномъ счетѣ поκειται на постулатахъ, которые берутся на вѣру, какъ непосредственно ощущаемое и которые ни логикой, ни разумомъ доказаны быть не могутъ. Что даже такая точная и шепетильная въ смыслѣ доказуемости своихъ истинъ наука, какъ геометрія Евклида, даже и она всѣ свои доказательства строить исходя изъ ничѣмъ недоказанныхъ, принятыхъ на вѣру аксіомъ, относительное, а не абсолютное значеніе которыхъ, нынѣ послѣ работъ Лобачевского стало несомнѣннымъ для каждаго.

Можетъ ли быть свобода въ духовномъ союзѣ, гдѣ этотъ духъ вяжется обязательнымъ тяжелымъ, какъ кандалы каторжника, земными узами? Какая можетъ быть рѣчь о подлинной свободѣ духа тамъ, гдѣ сравнительно ничтожное поле возможной для него (духа) дѣятельности ограждено нерушимой для разума стѣной матеріальныхъ законовъ тождества и противорѣчій причины и слѣдствія: гдѣ все подчинено, все детерминировано до послѣдней крайности.

Если духъ въ своихъ исканіяхъ подчиненъ разуму и логикѣ, если его дѣятельность ограничена закономъ тождества и противорѣчій и т. д., то это уже не свободный духъ, который дышетъ гдѣ хочетъ, а обычная матеріальная сила — энергія, назначеніе которой вертѣтъ любую машинну лишь бы она была построена въ согласіи съ законами физики и механики.

Равнымъ образомъ и союзъ людей, объединенныхъ принудительнымъ истиннымъ знаніемъ, уже не свободный духовный союзъ, а своего рода повинность, общество, куда входъ обязательенъ, а выходъ невозможенъ.

Слѣдовательно истинная и подлинная свобода духовнаго союза людей возможна лишь тамъ, гдѣ нѣтъ и не можетъ быть никакого з н а н і я : гдѣ единственной связью между людьми является с в о б о д н а я неподчиненная разуму и логикѣ вѣра, которая ничего не доказываетъ, ничего и не опровергаетъ: гдѣ заповѣдью служить слова Евангелія: «Кто скажетъ брату

своему: рака (пустой человекъ) подлежить синедріону, а кто скажетъ: безумный, подлежить гееннѣ огненной», (Мат. 5. 22): гдѣ послѣдній ставится на мѣсто перваго и гдѣ нищему духомъ общаю блаженство, гдѣ нѣтъ ни мудрыхъ, ни глупыхъ, какъ въ союзахъ «знающихъ», а гдѣ равно доступная всемъ вѣра дѣлаетъ всехъ равными.

Изъ всего сказаннаго мы вправѣ заключить, что церковь вѣрующихъ, если она и отступаетъ отъ своихъ глубочайшихъ основъ абсолютной внутренней свободы, такая церковь не нуждается и не можетъ искать поддержки своего высокаго духовнаго авторитета, покоющагося на свободномъ абсолютно ничѣмъ не вынужденіемъ признаніи, ни въ чемъ постороннемъ—ни въ помощи физической силы свѣтской государственной власти, ни въ содѣйствіи разума съ его довольно наивной системой принудительныхъ выводовъ изъ необоснованныхъ, принятыхъ на вѣру посылокъ.

Всякая же иная церковь, всякій иной духовный союзъ людей, объединенныхъ общимъ міросозерцаніемъ, въ основѣ котораго лежитъ не чистая вѣра, а знаніе будучи, по самой своей сущности несвободнымъ, не неся въ себѣ духовнаго авторитета, вытекающаго только изъ свободного признанія, лишенный нравственныхъ началъ, ибо гдѣ есть необходимость (пусть даже только логическая) тамъ не можетъ быть и рѣчи о нравственности, такой союзъ всегда долженъ будетъ искать посторонней, внѣшней самому себѣ поддержки съ одной стороны у науки, а съ другой — у свѣтской власти, у ея аппарата физического принужденія. Совершенно забывая, что и авторитетъ науки и физическая сила свѣтской власти, будучи весьма полезными при постройкѣ мостовъ, дорогъ, при прокладкѣ усовершенствованной канализаціи и т. п. «строительства», никакъ непригодны для цѣлей духовнаго единенія общества, для претворенія хаоса его раздробленности въ гармонію живого и сущаго духовнаго единства.

Вотъ почему люди, принадлежащіе къ церкви атеистовъ — безбожниковъ, люди положившіе во главу угла своего союза не вѣру, а знаніе, приходя къ власти и находясь въ полиомъ согласіи со своею идеологіей, не могутъ не идти прямой дорогой къ насилию, къ давленію всякой свободы человѣческаго духа, что мы и можемъ наблюдать на цѣломъ рядѣ примѣровъ изъ жизни современныхъ «свободныхъ» и якобы секуляризованныхъ, а на самомъ дѣлѣ чисто конфессіональныхъ государствъ. Всѣ эти государства рано или поздно въ своемъ естественномъ развитіи должны будутъ притти къ тому, къ чему пришелъ русскій большевизмъ, т. е., къ полному отрицанію самой воз-

возможности иного, нежели свое, міросозерцаіи, къ безпощадному и дикому подавленію всякаго инакомыслія, всякаго свободнаго сужденія.

На этомъ я и закончу. Тема конечно слишкомъ широка, чтобы ее можно было исчерпать въ краткомъ письмѣ. Но я думаю, что сказаннаго все же будетъ достаточно чтобы понять, что свобода совѣсти это одно, а запрещеніе религіознаго воспитанія въ государственныхъ школахъ — совершенно другое: что «неравнодушіе» къ духовному облику гражданъ хотя бы только будущихъ указываетъ на стремленіе свѣтской власти навязать государству свое міросозерцаіе, быть не только сборщикомъ податей, строителемъ дороги, военачальникомъ и т. п., но и стать духовнымъ пастыремъ народа. Мытарь въ роли духовнаго наставника, духовный вождь, опирающійся на палку полицейскаго — это было бы только смѣшию, если бы не было такъ близко къ современной дѣйствительности

Николай Сарафановъ.

Константинополь.

НОВЫЯ КНИГИ

Richard Kroger. Von Kant bis Hegel (Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr, Paul Siebeck). Bd. I. p. 612 Bd. II p. 526.

Richard Kroner. Die Selbstverwirklichung des Geistes (Prolegomena zur Kulturphilosophie (Derselbe Verlag). P. 225.

Огромная заслуга Кронера въ томъ, что для него философія является не интересными умственными упражненіями, а жизненнымъ дѣломъ, какъ это было для самихъ великихъ представителей нѣмецкаго идеализма, о которыхъ идетъ рѣчь въ его книгахъ. Оттого его двухтомный трудъ «Отъ Канта до Гегеля» есть не историко-философское сочиненіе, точнѣе не только историко-философское сочиненіе. Въ ней превосходно рассказано о томъ философскомъ движеніи въ Германіи между 1781 и 1821 годомъ (т. е. между появленіемъ кантовской «критики чистаго разума» и гегелевской «философіи права»), которое называется нѣмецкимъ идеализмомъ — но задача, поставляемая себѣ авторомъ выходитъ далеко за предѣлы историческаго изложенія. Кронеръ пишетъ: «Точно-ли метафизика невозможна? Что такое метафизика? Предлагаемая работа стремится, поскольку совмѣстимо съ поставленной ей себѣ исторической задачей, послужить разрѣшенію этого самого остраго и для человѣческаго духа самого настоятельнаго и важнаго вопроса». Исторія человѣчества не знаетъ, по мнѣнію Кронера, эпохи, въ которую философская мысль достигла бы такого напряженія, какъ за указанныя сорокъ лѣтъ въ Германіи. Даже Греція не можетъ сравняться съ Германіей, такъ какъ греческая философская мысль потребовала себѣ много больше времени, чѣмъ нѣмецкая. Черезъ всю эпоху, по мнѣнію Кронера, проходитъ что-то напоминающее эсхатологическія чаянія время зарождающагося христіанства. Онъ приводитъ рядъ цитатъ изъ сочиненій, писемъ и лекцій Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, которыя безспорно

свидѣтельствуютъ, что творцы нѣмецкаго идеализма видѣли свое назначеніе въ томъ, чтобы открыть человѣчеству послѣднія тайны и загадки бытія. Можетъ быть, здѣсь не бесполезно будетъ напомнить хотя бы только слова, которыми Гегель заканчиваетъ свою вступительную лекцію въ берлинскомъ университетѣ (22 октября 1818 г.): «Мужество къ истинѣ, вѣра въ могущество духа есть первое условіе для философской работы: человѣкъ долженъ уважать себя и считать себя достойнымъ самаго высшаго. Онъ не можетъ достаточно высоко мыслить о величій и мощи духа. Скрытая сущность Вселенной не имѣетъ въ себѣ силы, которая могла бы противиться мужеству познанія: она должна предъ нимъ раскрыться, обнажить свой глубины и передать ему свои богатства». Этой мыслью проникнуты и одушевлены и книги Кронера. Въ противоположность тому, какъ это было въ Германіи во второй половинѣ 19-го и въ началѣ 20-го столѣтія (Liebmann, Lange, Riel, такъ называемая магдебургская школа съ Hermann'омъ Cohen'омъ во главѣ и даже въ значительной степени Виндельбандтъ и Риккертъ), Кронеръ не соглашается считать Канта и зачинателемъ и завершителемъ философскаго идеализма. Онъ, конечно, менѣе всего склоненъ оспаривать огромное значеніе и исключительную оригинальность Кантовскаго мышленія и нисколько не старается умалить значеніе Канта въ исторіи философскаго развитія человѣчества. По его мнѣнію, Кантъ, хотя и былъ сыномъ своего времени, хотя и былъ связанъ съ эпохой просвѣщенія и даже самъ, въ извѣстномъ смыслѣ былъ просвѣтителемъ, онъ все же такъ высоко поднялся надъ мыслью своей эпохи, что еще долго будетъ являться путеводною звѣздой для научной философской работы. Но все же для Кронера Кантъ является только началомъ движенія: концомъ былъ не Кантъ, а Гегель. Онъ пишетъ: Виндельбандтъ когда-то сказалъ — понять Канта значитъ выйти за предѣлы Канта. О Гегелѣ надо сказать — понять его значитъ увидѣть, что выйти за его предѣлы уже нельзя. Если суждено быть какому либо «послѣ Гегеля», то это будетъ началомъ чего-то совсѣмъ новаго. Гегелевская философія является синтезомъ двухъ величайшихъ всемірно-историческихъ духовныхъ силъ: въ ней античность и христіанство въ такой степени взаимно проникаютъ другъ друга, какъ до него еще никогда не было. «Энциклопедія» Гегеля, въ которой Кронеръ находитъ наиболѣе богатое и совершенное выраженіе нѣмецкаго идеализма, заканчивается прнводными въ оригиналѣ знаменными размышленіями Аристотеля на тему *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἀρίστον* (созерцаніе есть самое пріятное и самое лучшее), какъ бы знаменуя этимъ сліяніе греческаго и нѣмецкаго духа. Въ гегелевской философіи все, что создали его предшественники переплавилось

въ одну грандіозную систему, подобной которой мы не находимъ въ исторіи философской мысли. Кантъ сдѣлалъ первый рѣшительный шагъ. «Условія возможности опыта вообще есть вмѣстѣ съ тѣмъ условія возможности предмета опыта», въ этихъ словахъ Канта заключается ядро всей его философіи. Въ нихъ мышленіе Канта обнаруживаетъ себя какъ мышленіе логически-онтологическое. На основной гносеологическій вопросъ: какъ можно познать существующее? Кантъ даетъ отвѣтъ: познаніе возможно, нбо существующее поконится на тѣхъ же принципахъ, что и познаніе существующаго. Правда, эта мысль далеко не проводится въ сочиненіяхъ Канта съ желательной выдержкой и послѣдовательностью. Даже у Фихте и у Шеллинга не хватаетъ рѣшимости осуществитъ ее въ своихъ системахъ во всей полнотѣ. Только Гегель «продумалъ Канта до конца». Въ общемъ же кривая развитія нѣмецкаго идеализма отъ Канта до Гегеля можетъ быть представлена слѣдующимъ образомъ. Кантъ формулировалъ мысль о противоположности идеи и матеріи. Но у него эта противоположность не является застывшей и неизмѣнной. У него уже чувствуется стремленіе сблизить, слить, примирить эти противоположныя начала, при чемъ идея дается все болѣе первенствующее значеніе. Она становится систематическимъ принципомъ, объемлющимъ и себя и свою противоположность, матерію. Наряду съ этой парой противоположностей въ развитіи Кантовской мысли наблюдается еще одна пара противоположностей: *Я* и міръ. Обѣ пары близки одна къ другой. Въ *Я* встрѣчается идея съ матеріей. Въ началѣ Кантовскаго развитія матерія представляется, какъ нѣчто противостоящее и чуждое *Я* и идея является средствомъ, которое даетъ возможность *Я* овладѣть матеріей. Результатомъ этого процесса овладѣнія являются міры, которые порождаются познаніемъ, нравственной дѣятельностью, творчествомъ генія: міры природы, свободы, искусства. Но противоположность между *Я* и его мірами теряется, въ теченіи развитія, свой рѣзкій, непримиримый характеръ. Такъ какъ матерія все болѣе и болѣе объемлется и втягивается въ идею, то, соответственно этому и міры все больше и больше переключаются въ *Я*. *Я* само принуждено перевести ихъ въ себя, ему нѣтъ надобности выходить за свои предѣлы, чтобы схватить чуждую ему матерію, матерія съ самого начала понимается, какъ нѣчто въ немъ и имъ самымъ положенное, такъ что міры превращаются въ сферы *Я*, развивающагося въ нихъ, но остающагося самымъ собой. При этомъ и *Я* какъ бы вырастаетъ и является уже не одной изъ двухъ противоположностей, т.-е. превращается изъ конечнаго въ безконечный, изъ относительнаго въ абсолютный принципъ. По пути, которымъ двигалось мышленіе идеализма былъ моментъ, когда оно нѣсколь-

ко отступило от своей основной задачи и своего исходного пункта. Я вновь пытаюсь центр тяжести перенести в его противоположность, в мир. Казалось, что абсолютное Я может только тогда получить свое признание и осуществить свои права, если предварительно признать и обезпечить за миром полагающееся ему право на участие в абсолютном. Это отклонение от чисто идеалистической линии с полной ясностью показывает, что возвышающееся над противоположностью с миром Я есть не человеческое уже, а божественное Я, живущее в глубочайшем нашем существе. Мышление завершает свою задачу лишь тогда, когда вернувшись из мира к себе, познает в себе, как свою истинную, внутреннюю сущность, Бога и в свой черед из Бога вновь конструирует мир. Таков великий и возвышенный путь пройденный немецким идеализмом. В Канте мышление обращается на себя, чтобы в себе, в Я найти основу мира. В Фихте оно открывает на основе Я — Бога. В Шеллинге оно склоняется к тому, чтобы обойдя Я, непосредственно искать в мире Бога (приближение к Дж. Бруно и Спинозе). В Гегеле оно кончает тем, что строит мир, мир из абсолютного или божественного Я. Ошибочно думать, что Кантовская точка зрения больше соответствует строгим требованиям логической точности, чем точка зрения Фихте или Гегеля, в виду того, что Кант обосновывал ее на опыте и фактах. Эти критерии вообще не могут быть применимы к философии, которая, как философия Канта, видит в идеях, принадлежащих к высшей сфере, чем всякого рода опыт, свои высшие принципы и ставит своей задачей изследовать «условия возможности и всякого рода опыта» — для чего ей приходится неизбежно возвыситься над всяким опытом. Кронер стремится показать, что великие преемники Канта вышли за пределы его философских достижений потому, что они его понимали лучше, чем он сам себя понимал. Только после того, как Кант выявил конечное Я в его вѣмѣрности, в его сверхмирности, Фихте и Гегель могли постигнуть самого Бога, как Я, как абсолютное Я. Свою книгу Кронер заканчивает так: «Гегель, показавши тождественность откровенной религии с философией, приводит в заключении своей энциклопедии знаменитые положения аристотелевской метафизики, словно желая запечатлеть осуществившееся в его системе слияние греческого и немецкого духа».

Таково содержание книги Кронера — «От Канта к Гегелю», переданное приблизительно его словами и с той полнотой, какая возможна в краткой заметке. Его вторая книга: «самоосуществление духа (пролегомены к философии культуры)»

является, въ общемъ, развитіемъ идей того же порядка. Въ ней Кронеръ, однако, считается съ иновѣйшими философскими теченіями и, по примѣру Гегеля, усваиваетъ изъ нихъ все, что нашлось въ нихъ наиболѣе цѣннаго (особенно замѣтно вліяніе Гуссерля). Подвергать обстоятельному критическому разбору взгляды и отношеніе Кронера къ нѣмецкому идеализму въ небольшой рецензіи невозможно, да пожалуй и не нужно: мнѣ въ свое время пришлось на страницахъ R. Phil. достаточно говорить о Кантѣ и Гегелѣ*). Ограничусь, поэтому, только нѣсколькими замѣчаніями. Кронеръ, излагая Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, умышленно обходитъ позднѣйшаго Фихте и Шеллинга второго періода. Тоже умышленно онъ ничего не говоритъ о Шопенгауерѣ, хотя отводитъ не мало мѣста для Рейнгольца, Якоби, Соломона Маймона и иныхъ *des minores* нѣмецкой философіи. Мотивируетъ онъ это тѣмъ, что его задача была — прослѣдить идеи, нашедшія свое завершеніе въ системѣ Гегеля. Мотивъ, конечно, серьезный и заслуживающій полного вниманія. Но, все же, въ отклоненіяхъ мысли Фихте и Шеллинга отъ прямого пути послѣдовательнаго идеализма, равно какъ и въ философіи Шопенгауера (а также и въ иныхъ, кстати сказать, «противорѣчіяхъ» Канта, которыя Кронеръ такъ безпощадно обличаетъ въ своей книгѣ) скопилось не мало матеріала, который даже съ точки зрѣнія наиболѣе расположенныхъ къ идеализму людей будетъ всегда являться угрозой гегелевской системѣ, и выявлять ея близкое родство и зависимость отъ строя мысли Спинозы. Если бы Кронеру удалось справиться съ этими «отклоненіями», его построенія, можетъ быть, проиграли бы въ смыслѣ стройности, но выиграли бы въ полнотѣ и, пожалуй, даже въ убѣдительности. Второе: Кронеръ видитъ въ человѣческой философіи сліяніе античнаго духа съ христіанствомъ. Съ этимъ едва-ли можно согласиться. Самъ Гегель въ своей исторіи философіи утверждалъ, что нѣтъ ни одного положенія Гераклита, котораго бы онъ не принялъ въ свою логику. Это вѣрно. Но врядъ-ли даже самъ Гегель сталъ утверждать, что итъ ни одного положенія Св. Писанія, котораго онъ не претворилъ бы въ своей системѣ. Даже упомянутое выше заключеніе его энциклопедіи — большая цитата въ оригиналѣ изъ метафизики Аристотеля — свидѣтельствуетъ не столько о сліяніи въ его системѣ античнаго духа съ христіанствомъ, сколько о томъ, что античность у него совсѣмъ поглотила христіанство. Никакъ нельзя согласиться съ Кронеромъ, что «логосъ теологіи, логосъ Іоанна есть логосъ логики, ибо логосъ вездѣ одинъ и тотъ-же». Едва-ли тоже правильно, что «духъ» у Гегеля имѣетъ

1) См. «Revue Philosophique», Juillet-août, 1930, а также мою книгу «Le pouvoir des Clets» (Au sans Pareil).

то-же значеніе, что «духъ» у Евангелистовъ. У Гегеля, какъ у Канта, отъ вѣры ничего или почти ничего не осталось. Хотя Канту и принадлежитъ знаменитыя слова: «я долженъ былъ отстранить знаніе, чтобы дать мѣсто вѣрѣ», но опять таки «вѣра» у Канта, какъ «логосъ» и «духъ» у Гегеля имѣетъ специфическій смыслъ, далекій отъ того смысла, который придаетъ «вѣрѣ» Св. Писаніе. И слова Кронера: «созданіе критической философіи знаменуетъ первое появленіе философіи изъ чистаго духа протестантскаго христіанства» могутъ быть приняты только *cum grano salis*. Соотвѣтственно тому, врядъ-ли можно согласиться съ Кронеромъ, когда онъ защищаетъ гегелевскую философію отъ упрековъ въ рационализмъ. Гегель, говоритъ онъ, «ирраціоналистъ, потому что онъ учитъ, что понятіе движется, и потому что самодвиженіе понятія, какъ онъ самъ заявляетъ, ... есть его саморазрушеніе. Онъ ирраціоналистъ, потому что діалектикъ, потому что діалектика есть самъ сдѣланный рациональнымъ, превращенный въ методъ ирраціонализмъ, потому что діалектическое мышленіе есть рационально-ирраціональное мышленіе. Гегелевскую философію называли (Л. Фейербахъ) рациональной мистикой и въ этихъ словахъ удачно охарактеризовали ея двукость. Нѣтъ надобности въ подтвержденіе этого дѣлать выписки изъ Гегеля: каждая строчка его сочиненій свидѣтельствуетъ объ этомъ. Все это такъ, въ этихъ словахъ много вѣрнаго — я думаю, что самъ Гегель охотно бы писался подъ ними. Но все же рационализмъ остается рационализмомъ и, какой бы матеріалъ ему ни достался, онъ его рационалистически обрабатываетъ. Философію Спинозы тоже называли рационалистической мистикой или мистическимъ рационализмомъ. Вѣдь сущность рационализма заключается въ глубокомъ убѣжденіи человѣка, что его «мысли» дано обнажить сущность вселенной, постичь ея глубины и овладѣть всѣми ея сокровищами, какъ сказалъ Гегель въ своей вступительной лекціи въ Берлинѣ.

Въ общемъ книги Кронера — превосходныя книги. Онѣ написаны съ большимъ подъемомъ, съ искреннимъ воодушевленіемъ и съ мастерствомъ и знаніемъ дѣла, рѣдкими даже среднъ выдающихся ученыхъ Германіи. Я думаю, что не будетъ преувеличеніемъ сказать, что «Отъ Канта до Гегеля» есть лучшее изъ всего, что написано по исторіи нѣмецкаго идеализма.

Л. Шестовъ.

Въ ряду новѣйшей иностранной литературы о большевизмѣ, книга занимаетъ видное мѣсто. Кромѣ предисловія и послѣсловія пастора К. Крамера въ ней помѣщены слѣдующія статьи:

- 1) Проф. Д-р Н. Н. Глубоковскій. Русская православная Церковь подъ владычествомъ большевиковъ 1917-1930.
- 2) Д-р К. Крамеръ. Евангельская церковь подъ властью совѣтовъ.
- 3 и 4. Прив. доцентъ Гансъ Кохъ. Государство и церковь въ Совѣтскомъ Союзѣ и Коллективѣ безбожниковъ: Соціально экономическія основанія преслѣдованія Церкви.
5. Проф. Д-р Иванъ Ильинъ. Разложене семейной жизни въ совѣтскомъ государствѣ.
6. Проф. Д-р Арсеньевъ. Внутренняя сущность большевизма.
7. Лицену, Францъ Либъ. Христіанство и большевизмъ.
8. Д-р К. Беме. Міровая совѣсть противъ Россіи. Голосъ христіанскихъ церквей о религіозныхъ преслѣдованіяхъ.

Д-ръ Крамеръ указываетъ въ предисловіи на роковое значеніе большевизма не только для Россіи, но и для западнаго міра и опредѣляетъ задачу книги — установить сначала факты, а потомъ выяснитъ ихъ смыслъ.

Фактической сторонѣ вопроса посвящены главнымъ образомъ статьи проф. Глубоковского и самого Крамера.

Первый на основаніи личныхъ наблюденій и собранныхъ имъ данныхъ даетъ живую и страшную картину истребленія русской церкви, особенно духовенства, подъ большевнцкимъ режимомъ. Полное уничтоженіе церкви и религіи — такова единственная цѣль большевизма и цѣль эта осуществляется самыми жестокими средствами. Авторъ приводитъ длинный рядъ фактовъ мученической смерти епископовъ и священниковъ во время перваго хаотическаго натиска большевизма на церковь, а затѣмъ переходитъ къ описанію позднѣйшаго систематическаго гоненія на нее, выразившагося въ оскверненіи мощей, изолированіи Патріарха, раздробленіи церкви, расхищеніи церковной утвари и т. д. Не только западный міръ, но и православныя и славянскія державы смотрятъ съ глубокимъ равнодушіемъ на страданія Россіи, а иногда видятъ въ ея гибели свою выгоду, и тѣмъ не менѣе авторъ твердо вѣрнѣтъ, что, выросшая и очищенная потоками крови своихъ безчисленныхъ исповѣдниковъ, русская церковь воскреснетъ на благо и спасеніе всего человѣчества.

Въ статьѣ пастора Крамера о преслѣдованіяхъ евангели-

ческой церкви особенно показателен ряд отчаянных писем, полученных в началѣ сего года отъ нѣмцевъ изъ Россіи, описывающихъ ужасы коллективизации. «Люди, еще осенью не думавшіе о выселеніи, готовы бѣжать куда угодно, только чтобы очутиться хоть на одинъ метръ далѣе границы. Всѣ: нѣмцы, русскіе, армяне, киргизы, татары, евреи, всѣ, всѣ, нѣтъ и 3 процентовъ населенія, которые не стремились бы за границу... Здѣсь со всею силою свирѣпствуетъ дьяволъ»... (S. 55).

Д-ръ Кохъ выясняетъ, что борьба совѣтской власти съ Церковью имѣетъ своей основой не только матеріалистическія предпосылки совѣтской политической программы, но и національный характеръ русской церкви, непримиримой съ интернациональными тенденціями этой власти. Къ сожалѣнію, русская церковь была совершенно неподготовлена къ этой борьбѣ и инициатива въ ней всегда была въ рукахъ власти. Уже по самой своей сущности восточное христіанство болѣе статично, чѣмъ динамично, и болѣе способно терпѣть и страдать, чѣмъ дѣйствовать и нападать, болѣе молиться, чѣмъ воевать. Сила восточной церкви заключается болѣе въ мистическомъ созерцаніи, въ аскетическомъ страданіи и онтологическомъ углубленіи, чѣмъ въ организованной работѣ, настойчивомъ миссіонерствѣ и энергичной политикѣ.

Кромѣ того старое государство, съ которымъ церковь находилась въ тѣсной связѣ, противилась социальной работѣ церкви, вслѣдствіе чего она потеряла вліяніе въ широкихъ массахъ народа, привыкла опираться на полицію и во время революціи уже не была въ состояніи оказать нужное сопротивление. Поэтому-то большевизмъ нападалъ, а церковь лишь оборонялась. Въ этой борьбѣ большевизмъ преслѣдовалъ три цѣли — раздѣленіе, подчиненіе и уничтоженіе церкви, и цѣлей этихъ онъ достигаетъ тремя средствами: силой, закономъ и раздробленіемъ. Въ такой схемѣ авторъ и рассматриваетъ борьбу государства съ церковью. Сначала онъ описываетъ столкновеніе церкви съ государствомъ изъ-за конфискации церковной утвари въ 1921 г., приведшее къ раздѣленію церкви на нѣсколько организацій, и даетъ свѣдѣнія объ этихъ организаціяхъ, которыя онъ дѣлитъ на консервативныя, революціонныя, національныя и сектантскія. Затѣмъ, переходя къ изложенію второй стадіи борьбы, когда государство стремилось путемъ закона подчинить себѣ церковь, авторъ указываетъ, что для государства достиженіе цѣли облегчалось своеобразностью совѣтскаго воззрѣнія на право: «Право есть регулированіе общественныхъ отношеній, соответствующее интересамъ господствующаго класса и опирающееся на его организованную силу». И вотъ, руководясь такимъ

пониманієм права, совѣтская власть издала цѣлую систему законовъ о церкви, отвѣчающихъ стремленію господствующей коммунистической партіи къ полному подчиненію церкви. И цѣли этой власти удалось достигнуть, доказательствомъ чего служить многочисленныя официальныя заявленія церковныхъ властей, начиная съ заявленія патріарха Тихона отъ 27 іюня 1923 г., кончая окружнымъ посланіемъ М. Сергія отъ 16-29 іюля 1927 г. Наконецъ, новыя мѣропріятія совѣтской власти — коллективизація, пятилѣтка, индустриализація направлены уже къ полному уничтоженію церкви. Законъ 8-IV-1929 г. давая церковнымъ обществамъ право юридическаго лица, вмѣстѣ съ тѣмъ внесъ цѣлый рядъ новыхъ ограниченій для церкви запретивъ служителямъ культа служить внѣ своего округа, закрывъ приписныя церкви и ограничивъ дѣятельность церковныхъ организацій чисто богослужебной сферой. Все это лишь подготовка къ полному уничтоженію церкви. И такое уничтоженіе уже началось, причемъ первой ея жертвой явилась «Православная украинская автокефальная церковь», закрытая по требованію совѣтской власти своимъ же Синодомъ 5 февраля 1930 г. Вмѣстѣ съ православными организаціями уничтожается и «буржуазная мораль». Основы общества — брака въ совѣтской Россіи не существуетъ. Принципы «свободной любви» проводятся уже въ школахъ. Замѣна семидневной недѣли пятидневной со свободными днями, различными для членовъ семьи, уничтожила праздники. Христіанскія имена замѣнены революціонными, вродѣ «Марксъ Интернаціоналовичъ» или «Революція Коминтерновна» и т. д. Особенно подробно останавливается авторъ на атеистической литературѣ и даетъ нѣсколько характерныхъ фотографическихъ снимковъ изъ безбожныхъ журналовъ. Изъ атеистической литературы онъ приводитъ обширныя выдержки изъ гнусной пародіи на евангеліе: «Евангеліе отъ Демьяна», написанной коммунистическимъ поэтомъ Демьяномъ Бѣднымъ и переведенной на нѣмецкій языкъ въ «Deutsche Blätter», Posen, февраль 1927 г. Христосъ въ этомъ «евангеліи» представляется въ самыхъ мрачныхъ краскахъ, а Іуда Искаріотскій превозносится до небесъ. Къ сожалѣнію, автору, очевидно, остались неизвѣстны удачные стихи другого совѣтскаго поэта С. Есенина, заклеившіе эту пошлость совѣтскаго придворнаго поэта. Союзъ совѣтскихъ республикъ есть царство матеріализма, стремящагося стать религіей; христіанскія церкви, наоборотъ, въ этомъ царствѣ не могутъ быть ничѣмъ инымъ, какъ обществомъ вѣрующихъ безъ видимой организаціи и только съ Невидимымъ Главой — Христомъ. Здѣсь противопоставляютъ другъ другу холодный матеріализмъ и ученіе Христа, и это не обстоятельство лишь внутренняго характера, а вопросъ о суще-

ствованіи нашего міра. А если такъ, то этимъ сказано, «кто, несмотря на все, останется побѣдителемъ», заканчиваетъ авторъ свою статью.

Очень интересна статья о экономическихъ основахъ преслѣдованія церкви.

Большевитская революція, проведенная инородцами и оторванной отъ родной почвы проживавшей за границей русской интеллигенціей, не имѣетъ національнаго характера и опирается на марксистскую интернаціональную теорію. Главнымъ препятствіемъ къ осуществленію этой теоріи является крестьянство, не укладывающееся въ ея рамки. Первое столкновеніе интернаціонала съ крестьянствомъ окончилось побѣдой крестьянства — Нэпомъ. За этимъ пораженіемъ началась подготовка къ новому наступленію на крестьянство, а самое наступленіе началъ Сталинъ въ 1929 г. Авторъ приводитъ рядъ интересныхъ цифръ, показывающихъ какъ трудно примѣнить марксистскую теорію двухъ классовъ къ крестьянской жнзни, гдѣ невозможно провести границы между капиталистомъ и пролетаріемъ, почему совѣтской власти приходится считать капиталистомъ или кулакомъ всякаго противника ея политики. Совѣтскій статистикъ Ларинъ насчитываетъ въ Россіи всего 800.000 кулацкихъ хозяйствъ т. е. около 5 проц. крестьянскаго населенія. Къ кулакамъ онъ причисляетъ крестьянъ, годовой доходъ которыхъ равняется 600-3000 руб. Врядъ ли въ Германіи найдется хоть одинъ человекъ, который сталъ бы считать хозяина съ 250 марокъ мѣсячнаго дохода «кровопійцей капиталистомъ!» Лучшимъ доказательствомъ того, что 250 р. въ мѣсяцъ является лишь низшей границей достойнаго человѣческаго существованія, служить тотъ фактъ, что содержаніе совѣтскихъ чиновниковъ часто начинается именно съ максимальной цифры дохода «кулака». Такимъ образомъ если примѣнить къ совѣтской власти ту же мѣрку, которую она примѣняетъ къ крестьянству, то окажется, что она цѣликомъ состоитъ изъ сверхкулаковъ и кровопійць.

Далѣе авторъ описываетъ ужасныя послѣдствія совѣтскаго натиска на деревню. Уже въ 1929 г., когда планъ Сталина сталъ примѣняться, зерна было собрано на 2,6 милліоновъ тоннъ менѣе чѣмъ въ предшествующемъ году. Страдаетъ не только деревня и городъ, страдаетъ отъ недоборовъ податей и сама власть. Въ 1928-1929 г. крупныя крестьянскія хозяйства съ доходомъ болѣе 600 р. дали 106,5 милліоновъ податей — 33,1 проц. всѣхъ податей, а теперь всѣ эти хозяйства уничтожны и государство лишилось третьей части податей. Коллективизація требуетъ сложнаго и дорого стоящаго контрольнаго аппарата, отвлекающаго много рабочихъ рукъ отъ производитель-

ной работы. «Еще годика два и всё они превратятся въ секретарей и бухгалтеровъ», говоритъ одинъ крестьянинъ. Бѣгутъ всё, кто можетъ и куда можетъ. Яркими красками описываетъ авторъ бѣгство изъ совѣтскаго рая нѣмецкихъ колонистовъ. «Здѣсь живутъ только рабы». пишетъ одинъ изъ бѣжавшихъ изъ Россіи нѣмцевъ. Нѣмцы предпочитаютъ бросить все имущество и идти съ семьей въ неизвѣстность, чтобы только не подчиниться коммунистическому игу. Рядъ писемъ переселенцевъ описываетъ, какъ ужасы совѣтскаго рая, такъ и бѣдствія переселенцевъ. Совѣтская статистика показываетъ, что «раскулачиванію», т. е. полному лишенію собственности, подвергались лучшіе крестьяне, работающіе не наемными, а собственными руками. Въ среднемъ «кулаки» имѣли лишь 1,8 лошади, 1,2 коровы, 1 плугъ и 1,1 сѣялку. И эта безумная реформа проводилась съ сумасшедшей поспѣшностью. Къ концу февраля 1930 г. подверглись коллективизаціи 12,5 миллионъ хозяйствъ съ 90 миллионъ гектаровъ и 50 миллионъ населенія, т. е. половина крестьянской земли. Только въ послѣднемъ мѣсяцѣ было коллективизировано около 11 млл. хозяйствъ.

Коллективизація ухудшаетъ и безъ того невыносимое положеніе церкви. Гдѣ въ коммунистическихъ казармахъ мѣсто для богослуженія? Откуда взять священниковъ? Развѣ дозволить коммунистическій комиссаръ, деспотически правящій коллективомъ, богослужбное или другое религіозное собраніе? Да и уединенная молитва въ своей комнатѣ невозможна, такъ какъ никто не имѣетъ собственной комнаты. Въ коммунистической библіотекѣ не можетъ быть Библіи, а въ углу комнаты не можетъ быть иконы. И это для взрослыхъ. А дѣти? Отдѣленные еще съ колыбели отъ родителей, они поручены воспитателямъ и учителямъ атеистамъ. Коллективъ долженъ быть и будетъ безбожнымъ.

Проф. Ильинъ обрисовываетъ извращенія семейной жизни въ совѣтскомъ законодательствѣ и быту. Философамъ коммунизма не удалось дать коммунистическое опредѣленіе брака и въ законодательствѣ бракъ въ сущности не отличается отъ чисто физической половой связи. Минимальныя брачныя формальности и минимальныя препятствія къ браку существуютъ лишь для регистраціи брака. Но кромѣ брака зарегистрированного, совѣтское законодательство знаетъ фактическій бракъ, чуждый какнхъ-либо ограниченій. Совѣтскій оберъ-прокуроръ Крыленко выясняетъ, что бигамія не наказуема и сообщаетъ, что въ Самарѣ былъ случай фактическаго брака отца съ дочерью, что по его мнѣнію болѣе пріемлемо, чѣмъ бракъ съ чахоточной. Разводъ также легокъ какъ и вступленіе въ бракъ и здѣсь и тамъ примѣняется шуточная пѣсня:

«Безъ меня меня женили,
Я на мельницѣ былъ!»

Безпримѣрная легкость разводовъ ведетъ нѣ тому, что въ деревнѣ женятся только на лѣто, когда жена нужна для тяжелой полевой работы, а осенью разводятся, чтобы не нормить ее. Женщина можетъ находиться въ фантическомъ бранѣ сразу съ нѣсколькими мужчинами и въ случаѣ рожденія ребенка обязанность платить «алименты» падаетъ на любого изъ «фактическихъ мужей» по усмотрѣнію суда. Въ 1927 г. произошли измѣненія въ брачномъ законодательствѣ и расходы на алименты равномерно распредѣляются между отцами; хотя незаконныя дѣти уравниваются въ правахъ съ законными, каждый ребенокъ можетъ судебнымъ путемъ доназывать, что такое-то лицо есть его отецъ или мать. Процессы объ алиментахъ, объ отцовствахъ отличаются отвратительнымъ цинизмомъ, совѣтская власть сознательно и систематически стремится нѣ уничтоженію чувства стыда, любви и уваженія нѣ родителями. Исходной точкой ихъ педагогическихъ мѣръ является заявленіе, что дѣти принадлежать не родителямъ, а обществу, обязанному воспитать ихъ въ духѣ социализма. Совѣтская печать восхищается дѣтьми, которые высмѣиваютъ родителей, доносятъ на нихъ и вынуждаютъ ихъ вступать въ коммунистическую партію. Вслѣдствіе разложенія семьи число безпризорныхъ дѣтей быстро растетъ. Для нихъ устраиваютъ убѣжища. Но самъ Бухаринъ пишетъ, что отъ того, что тамъ творится, волосы встаютъ дыбомъ. Въ общемъ семейная жизнь, какъ и вся жизнь въ совѣтской Россіи, превращена въ сплошной кошмаръ. И это не случайно. Это послѣдствіе планомерно проведенной коммунистической идеи.

Проф. Арсеньевъ проводитъ мысль, что сущность большевизма состоитъ въ подавленіи духовной свободы и высказываетъ надежду, что ужасныя и всѣмъ очевидныя послѣдствія большевизма предохранятъ другіе народы отъ увлеченія имъ, хотя и слишкомъ дорогой цѣной невыразимыхъ страданій и духовнаго зараженія великаго народа.

Очень содержательна статья д-ра Либа.

Марксизмъ и, какъ его прантическое осуществленіе, большевизмъ ставятъ вопросъ о всемъ христіанствѣ. Сила марксизма состоитъ въ томъ, что въ отличіе отъ другихъ философскихъ системъ, онъ стремится не нѣ истолкованію, а къ преобразованію дѣйствительности, а его слабость въ томъ, что онъ при всемъ своемъ реализмѣ, беретъ человѣка не въ его полнотѣ и сложности, а имѣетъ дѣло съ человѣкомъ, какъ съ хозяйственной абстракціей. Христіанство Марксъ считаетъ отрицательной силой и не только въ снлу его спиритуализма и спенулятивнаго идеализма, но главнымъ образомъ потому, что оно подставляя

на мѣсто реальныхъ цѣлей цѣли мнимыя, абстрактныя и потустороннія, мѣшаетъ достиженію реальныхъ цѣлей. Рѣзкая противоположность марксизма и христіанства сказывается въ эсхатологіи. На мѣсто царства Божія марксизмъ ставитъ земное царство будущаго, которое разрѣшитъ всѣ проблемы человѣческой жизни. Но и это государство будущаго не вѣчно и здѣсь послѣднее слово принадлежитъ смерти для того, кто не вѣритъ въ воскресеніе Христа. Вся міровая исторія представляется для марксистовъ громадной покрытой трупами дорогой, тянущейся черезъ тысячелѣтія только для того, чтобы обезпечить счастье гражданину государства будущаго, счастье, концомъ котораго является та же проводшая къ нему путь смерть. Предпосылками этого атеистическаго хилиазма является не критическое отождествленіе категорій времени съ прогрессомъ, необоснованная вѣра въ неиспорченность человѣческой природы, въ силу разума, въ возможность рѣшенія соціальнаго вопроса чисто механическимъ путемъ, въ возможность удовлетворенія всѣхъ экономическихъ потребностей человѣческой природы во внѣклассовомъ обществѣ. А такое удовлетвореніе возведено въ марксизмъ на высоту послѣдней цѣли и смысла, всей человѣческой исторіи. Такимъ образомъ марксистскій гуманизмъ, какъ и всякій отрѣщенный отъ божественнаго гуманизмъ, изводитъ человѣчество къ чисто хозяйственному существованію, заканчиваясь евдемонизмомъ и натурализмомъ.

Впервые эта соціальная и историческая философія примѣнена къ жизни въ Россіи. Здѣсь она нашла для себя опору въ революціонной традиціи Герцена, Бакунина и Бѣлинскаго, хотя у этихъ русскихъ мыслителей были и другія, чисто индивидуалистическія тенденціи. Радикальная часть русской интеллигенціи болѣе послѣдовательно пошла по пути матеріализма Бѣлинскаго, пока наконецъ, не сдѣлала Маркса своимъ идеологомъ и Ленина — вождемъ. Тщетно Достоевскій и В. Соловьевъ указывали, что побѣдой матеріализма подготавливается торжество антихриста, пророчество Достоевскаго о «муравьиной кучѣ» исполнилось на русской землѣ въ видѣ совѣтской коллективизаціи. Коллективизацію эту можно бы назвать озвѣреніемъ человѣка, если бы это не было оскорбленіемъ для звѣрей. Деспотизмъ партіи смѣнился теперь деспотизмомъ одного человѣка — Сталина. И деспотизмъ этотъ есть неизбежное послѣдствіе апогея силы. Въ Россіи мы имѣемъ государственный вампиризмъ, который, слѣдуя ненасытной діалектикѣ классовой борьбы, требуетъ въ жертву все новые и новые слои населенія, систематически возбуждая въ нихъ инстинкты ненависти, зависти и жадности имѣющихъ менѣе къ имѣющимъ болѣе, подъ классическимъ лозунгомъ: «грабь награбленное».

И эта система истребленія въ концѣ концовъ должна сама пожрать себя. Матеріалистъ не только не любитъ, но и не знаетъ настоящаго человѣка. Для него человѣкъ — это лишь количественная величина, однородная часть однородной массы. Въ его міросозерцаніи производство, имѣющее въ дѣйствительности лишь значеніе средства для жизни, превращается въ самоцѣль, а человѣкъ перестаетъ быть самоцѣлью, и превращается въ случайный объектъ и продуктъ въ концѣ концовъ безсмысленнаго развитія. Ставя общество надъ индивидуумомъ, марксизмъ на дѣлѣ не можетъ создать и подлиннаго человѣческаго общества, такъ какъ тамъ, гдѣ нѣтъ «я», не можетъ быть и «мы».

Большевизмъ стремится разрушить все, что дѣлаетъ человѣка индивидуумомъ и духовнымъ существомъ. Онъ отрицаетъ всѣ связи, основывающіяся на кровномъ родствѣ и любви. Въ коммунистическомъ государствѣ нѣтъ ни матери, ни отца, ни ребенка, его гражданинъ чуждъ всего этого, его рожденіе является простымъ фактомъ производства. Бракъ есть договоръ между лицами различнаго пола о взаимномъ пользованіи другъ другомъ на любое время. Любовь — это только буржуазная романтика, мѣшающая классовой борьбѣ. Что большевизмъ не способенъ уважать духовныя цѣнности, какъ таковыя — это общеизвѣстно. Довольно напомнить о преслѣдованіи писателей, членовъ Академіи Наукъ. Къ ученымъ, поэтамъ, художникамъ большевистское государство относится какъ рабовладѣлецъ къ своимъ рабамъ.

Глубокая трагедія коммунизма состоитъ въ томъ, что онъ несомнѣнно исходилъ первоначально изъ стремленія къ подлинному братскому общенію людей и къ царству справедливости и что въ русскомъ народѣ это стремленіе было выражено сильнѣе, чѣмъ въ какомъ другомъ, но, пойдя по путямъ механическаго натурализма, это стремленіе привело лишь къ отрицанію човѣческаго достоинства, къ рабству и одичанію...

Мы далеко не исчерпали всего богатства содержанія рецензируемой книги и горячо рекомендуемъ непосредственное знакомство съ ней, въ особенности со статьями проф. Глубоковского и д-ра Либя.

С. Троицкій.

В. Ф. Асмус. Очерки истории диалектики в новой философии 1929. Государственное издательство.

Книга В. Асмуса есть показатель существованія философской мысли въ совѣтской Россіи. Авторъ «Очерковъ истории диалектики» имѣетъ философскую культуру, онъ знаетъ исторію

философії, имѣть вкусъ къ философованію, любить великихъ нѣмецкихъ идеалистовъ. Образовался онъ еще на старой русской культурѣ. Но книга В. Асмуса, совсѣмъ не плахая, обнаруживающая философскія способности, производитъ мучительное впечатлѣніе смѣшеніемъ двухъ стилей, свободно философскаго и совѣтскн казеннаго. Все время чувствуется, съ какимъ трудомъ пробивается философская мысль черезъ гнетъ коммунистической цензуры. Во что бы то ни стало нужно доказать, что всѣ великіе философы склонялись, хотя и недостаточно сознательно, къ матеріализму, и Декартъ, и Спиноза и даже Кантъ. И это какъ то приклеено къ разсмотрѣнію философовъ по существу. Авторъ свободно и по существу философствуетъ только тогда, когда онъ забываетъ, что онъ марксистъ и что совѣтская власть требуетъ отъ него матеріализма. Но настоящей свободы у него нѣтъ. Горько читать, когда онъ съ паэосомъ говоритъ о стѣсненіи свободы мысли у Декарта. Ему самому, подобно Декарту, нужно было бы поѣхать въ «Голландію», чтобы обрѣсти свободу мысли. Тема книги опредѣляется основнымъ противоположеніемъ метафизикн и діалектики. Это условное протнвоположеніе всегда дѣлали Марксъ и Энгельсъ и марксисты свято хранятъ эту традицію. Тутъ мы сталкиваемся съ основной нелѣпостью марксистской философіи, усвоенной и В. Асмусомъ. Если уже дѣлать протнвоположеніе между метафизикой и діалектикой, то матеріализмъ цѣликомъ долженъ быть отнесенъ къ метафизикѣ, а не къ діалектикѣ. Матеріализмъ по существу не діалектиченъ и діалектическій матеріализмъ есть лишенное смысла словосочетаніе. Діалектика самого г. Асмуса всегда возвышаетъ его надъ матеріализмомъ. Возможна лишь діалектика мысли, идеи, духа, а не атомовъ матеріи и не экономики. Гегель увидѣлъ діалектику бытія лишь вслѣдствіи своего панлогизма. Для него бытіе было самораскрытіемъ мысли, понятія, идеи, міровой процессъ былъ логическимъ процессомъ. Марксъ перевернулъ діалектику Гегеля, но въ результатъ этого переворота онъ перенесъ панлогизмъ въ матерію. Въ матеріальномъ процессѣ обнаруживается разумъ и происходитъ діалектика разума. Хозяйственно-экономическій процессъ, представляющій субстанцію исторіи, совершается по схемѣ діалектики разума и въ немъ всегда разумъ торжествуетъ и восторжествуетъ окончательно въ социализмѣ. Марксъ вѣрилъ въ логосъ матеріи и не допускалъ возможности совершенно нрраціональныхъ, алогическихъ матеріальныхъ процессовъ. Противорѣчія капитализма, порожденная анархіей капиталистическаго хозяйства, оказываются лишь необходимымъ моментомъ діалектическаго процесса, который ведетъ къ высшему разумному соціальному строю. У самого Маркса не было продуманной до

конца гносеологии, его интересы лежали в другой области. Энгельс же, который больше всего представлял марксистскую философию, был слабый философский ум и он опускается до самого вульгарного материализма. Остается загадкой, откуда берется разум и разумная диалектика у материалистических марксистов? Каким образом стихийные бессмысленные материальные процессы могут порождать разумное и даже противоречию подсказывать плодотворные результаты? Ясно, что материя и материальный процесс у Маркса и Энгельса заранее рационализированы и логизированы и потому только и дѣлается возможной диалектика. Материя надѣлена высшей активностью. Поэтому пафос атуализма в коммунизм связан с пафосом материализма. Но материя есть начало инертное и пассивное, с ней нельзя перевернуть и перестроить мир. Атуализм можно связывать с философией Фихте, но никак не с материализмом. В. Асмусь очень дорожит тѣм, что познание есть активная сила, переустройствающая мир. На этом основании он дает слишком атуалистическое истолкование философии Спинозы. Но именно с точки зрѣнія материализма познание не есть активная сила, а есть пассивное отражение. Бѣда Маркса была в том, что он не только дитя нѣмецкаго идеализма, не только вышел из Фихте и Гегеля, но и усвоил себѣ буржуазную философию просвѣтительства. Он произошел от явнаго мезалианса, в котором один из родителей был очень вульгарен и низкаго происхождения. Материализм и атеизм есть буржуазная философия и порождена буржуазіей. Менѣе всего можно сказать, какъ говорить г. Асмусь, что буржуазія созерцательна. Наоборотъ, она очень активно-дѣловая и созерцательной быть не можетъ, ибо ничего неспособна увидѣть кромѣ своихъ дѣлъ. В. Асмусь вслѣдъ за Марксомъ и Энгельсомъ ставитъ знакъ равенства между материализмомъ и приматомъ бытія надъ сознаніемъ. Это совершенно недопустимое отождествленіе. Такимъ образомъ можно утверждать, что Св. Тома Аквинатъ и всѣ схоластики были материалистами. Я самъ совершенно убѣжденъ, что бытію принадлежитъ приматъ надъ сознаніемъ и что формы сознанія опредѣляются формами бытія. Нелѣпо отождествлять реальное, дѣйствительное съ материальнымъ. Между тѣмъ какъ г. Асмусь это дѣлаетъ и дѣлаетъ противъ своей философской совѣсти. Какъ человѣкъ обладающій философскими знаніями, г. Асмусь принужденъ признать качественное своеобразие психическаго. Но эту истину онъ направляетъ противъ грубаго материализма, а не материализма вообще. Болѣзненное впечатлѣніе производить, когда г. Асмусь вспоминаетъ, что онъ марксистъ и обязанъ защищать материализмъ,—онъ въ эти тяжкія минуты покидаетъ

философію. Марксизмъ имѣетъ философское происхожденіе, но совсѣмъ не философскій конецъ. Въ самомъ Марксѣ были еще остатки благородства мысли нѣмецкаго идеализма, у марксистовъ уже ничего отъ этого не остается.

Въ книгѣ г. Асмуса есть пробѣлы и искаженія. Онъ совсѣмъ повидимому не знаетъ, что корни нѣмецкаго идеализма заложены въ нѣмецкой мистикѣ и особенно у Я. Беме. Именно у Я. Беме были первородныя геніальныя интуиціи, которыя потомъ развивались нѣмецкими идеалистами начала XIX в. У Я. Беме, какъ и у Николая Кузанскаго, г. Асмусъ нашелъ бы гораздо больше діалектики, чѣмъ у Декарта и Спиннозы. Смѣшно считать, что главной заслугой Канта является его устарѣвшая естественная исторія неба и естественно-научные труды. Невѣрно считать неокантианцевъ дуалистами. Коганъ совсѣмъ не дуалистъ и приходитъ къ философіи очень родственной гегеліанству. В. Асмусъ недооцѣниваетъ Л. Фейербаха и его значеніе для генезиса марксизма. Это объясняется тѣмъ, что г. Асмусъ не видитъ, что въ марксизмѣ самое важное не матеріализмъ, а атеизмъ. Фейербахъ же былъ геніальнѣйшимъ атеистомъ XIX в. Глава о Гегелѣ, которая особенно важна для его цѣли, сравнительно слабая. Г. Асмусъ совсѣмъ не углубляетъ діалектики Гегеля о бытіи, небытіи и становленіи. Онъ не выясняетъ, что весь динамизмъ гегелевской философіи опредѣляется тѣмъ, что Гегель ввелъ понятіе небытія въ логику. Совершенно напрасно г. Асмусъ считаетъ Маркса и Энгельса пролетарскими мыслителями. Марксъ и Энгельсъ — дѣти буржуазіи, вышли изъ нея и унаслѣдовали навыки ея мысли. Они не выразители мысли самого пролетаріата, который никакой особенной мысли не обнаруживаетъ и склоненъ повторять зады буржуазнаго радикальнаго просвѣтительства, они создатели мессіанской идеи пролетаріата, совсѣмъ не похожей на пролетаріатъ эмпирической. Это какъ разъ случай, когда не бытіе опредѣляло сознаніе, а сознаніе опредѣляло бытіе. Марксъ создалъ мифъ о пролетаріатѣ и въ этомъ его самая большая оригинальность. Г. Асмусъ совсѣмъ не замѣчаетъ еще одного глубокаго противорѣчія марксизма. Марксъ раскрываетъ, какъ капитализмъ превращаетъ отношенія людей въ отношенія вещей, и въ этомъ есть несомнѣнная правда. Человѣкъ не хочетъ оставаться вещью, предметомъ, товаромъ, онъ хочетъ быть активнымъ субъектомъ. Такимъ образомъ марксизмъ всюду хочетъ видѣть субъекты, а не предметы. Но это какъ разъ радикально противорѣчитъ матеріализму, для котораго существуютъ исключительно вещи и предметы и не существуетъ субъектовъ съ ихъ творческой активностью. Капитализму, овеществляющему людей, противопоставить можно только персонализмъ, а не матеріализмъ. Мате-

ріалізмъ марксистовъ цѣликомъ опредѣлился овеществленіемъ людей капитализмомъ. Матеріалізмъ есть буржуазно-капиталистическая философія. Пролетарія заставляютъ вѣрить, что онъ есть вещь и предметъ. Книга г. Асмуса наводитъ на мысль о двойственномъ результатѣ нѣмецкаго идеализма. Съ одной стороны исходъ нѣмецкаго идеализма въ послѣднемъ періодѣ Шеллинга, въ его философіи откровенія, съ другой стороны — въ Марксѣ. Это обнаруживаетъ богатство его мотивовъ и темъ и внутренія его противорѣчія.

Въ заключеніе нужно сказать, что книга г. Асмуса есть одинъ изъ симптомовъ кризиса совѣтской философіи, о которой написалъ интересную статью г. Прокофьевъ въ «Совр. Запискахъ». Возвратъ къ гегелевской діалектикѣ есть конецъ матеріализма. Впрочемъ самъ г. Асмусъ производитъ впечатлѣніе случайнаго человѣка въ коммунизмѣ. У него нѣтъ главнаго, нѣтъ лабоса связаннаго съ идеей пролетаріата, т.-е. нѣтъ коммунистической религіи, онъ любитъ философію и въ свѣтлыя свои минуты отдается философскому познанію, забывая о ненависти, къ которой обязываетъ его коммунистическое міросозерцаніе.

Николай Бердяевъ.